

ARGUMENTS

34

HERBERT MARCUSE

L'HOMME
UNIDIMENSIONNEL

TRADUCTION DE MONIQUE WITTIG
REVUE PAR L'AUTEUR



LES ÉDITIONS DE MINUIT

JS LA MÊME COLLECTION

RG LUKACS,
aire et conscience de classe.

TAS AXELOS,
x penseur de la technique.

IRE BROUÉ et EMILE TÉMIME,
révolution et la guerre d'Espagne.

L VON CLAUSEWITZ,
la guerre.

ORGES BATAILLE,
otisme.

INÇOIS CHATELET,
naissance de l'histoire.

STAS AXELOS,
raciste et la philosophie.

ENRI LEBEVRE,
roduction à la modernité.

ORLD ROSENBERG,
tradition du nouveau.

UCE MORRISSETTE,
s romans de Robbe-Grillet.

DMAN JAKOBSON,
essai de linguistique générale.

ÉON TROTSKY,
e la révolution.

IERRE BROUÉ,
e parti bolchevique.

IEORGES LAPASSADE,
'entrée dans la vie.

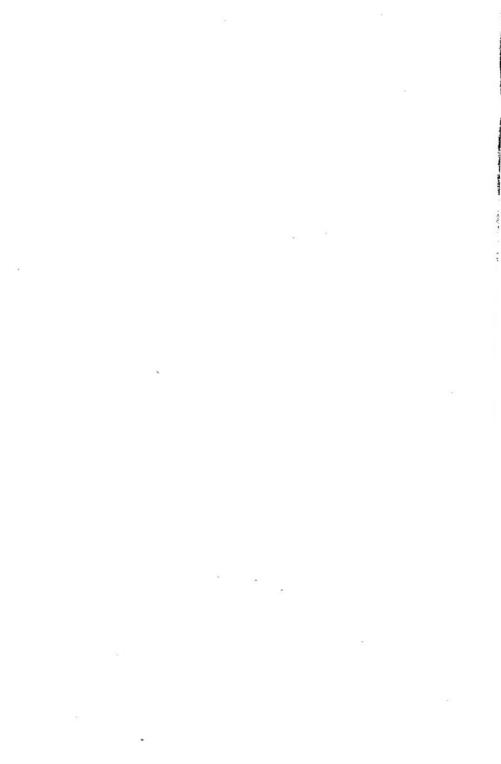
HERBERT MARCUSE,
ros et civilisation.

MAURICE BLANCHOT,
autréamont et Sade.

G.W.F HEGEL,
Propédeutique philosophique.

PIERRE FOUGEYROLLAS,
Contradiction et totalité.

KARL WITTFOGEL,
Le despotisme oriental.



L'HOMME UNIDIMENSIONNEL

DU MÊME AUTEUR



ÉROS ET CIVILISATION. Contribution à Freud. *Collection " Arguments ", 1963.*

RAISON ET RÉVOLUTION. *Collection " Le sens commun ", 1968.*

VERS LA LIBÉRATION. *Collection " Arguments ", 1969.*

CULTURE ET SOCIÉTÉ. *Collection " Le sens commun ", 1970.*

Aux Éditions Gallimard

LE MARXISME SOVIÉTIQUE. *Collection " Idées ", 1963.*

Aux Éditions du Seuil

LA FIN DE L'UTOPIE. *Collection " Combats ", 1968.*

Herbert Marcuse, né à Berlin en 1898, a fait des études aux universités de Berlin et de Fribourg-en-Brigau. Il a quitté l'Allemagne en 1933 et réside depuis 1934 aux États-Unis. Il fut de 1950 à 1952 *Lecturer in sociology* et *Senior fellow* au *Russian Institute* de l'université de Columbia ; de 1952 à 1954, *Senior fellow* au *Russian Research Center* de l'université de Harvard ; de 1954 à 1965, professeur de politique et de philosophie à l'université Brandeis, de Boston. Il est actuellement professeur de sciences politiques à l'université de Californie de Saint-Diego.

Il a notamment publié :

en allemand : *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Francfort, 1932 ; *Studien über Autorität und Familie*, (en collaboration avec Adorno), Paris, 1936 ; *Kultur und Gesellschaft* (2 tomes), Francfort, 1965.

en anglais : *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Londres, 1941 ; *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, 1955 ; *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York, 1958 ; *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.

HERBERT MARCUSE

L'HOMME UNIDIMENSIONNEL

ESSAI SUR L'IDÉOLOGIE
DE LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE AVANCÉE

Traduit de l'anglais par Monique WITTIG
et l'auteur



ARGUMENTS

34

LES ÉDITIONS DE MINUIT

Titre de l'édition originale

ONE-DIMENSIONAL MAN

Studies in the Ideology of
Advanced Industrial Society

© 1964 by Beacon Press, Boston.

© 1968 Traduction by LES EDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy — Paris-6^e
Tous droits réservés pour tous pays

PREFACE A L'EDITION FRANÇAISE

J'ai analysé dans ce livre quelques tendances du capitalisme américain qui conduisent à une « société close » — close parce qu'elle met au pas et intègre toutes les dimensions de l'existence, privée et publique. Deux résultats de cette société sont d'une importance particulière : l'assimilation des forces et des intérêts oppositionnels dans un système auquel ils s'opposaient dans les étapes antérieures du capitalisme, et l'administration et la mobilisation méthodiques des instincts humains, ce qui rend ainsi socialement dirigeables et utilisables des éléments explosifs et « anti-sociaux » de l'inconscient. La puissance du négatif, largement incontrôlée aux stades du développement antérieur de la société, est maîtrisée et devient un facteur de cohésion et d'affirmation. Mieux que jamais auparavant les individus et les classes reproduisent la répression subie. Car le processus d'intégration se déroule, pour l'essentiel, sans terreur ouverte : la démocratie consolide la domination plus fermement que l'absolutisme ; liberté administrée et répression instinctuelle deviennent des sources sans cesse renouvelées de la productivité. Sur un tel fondement la productivité devient destruction, destruction que le système pratique « vers l'extérieur » à l'échelle de la planète. A la destruction démesurée du Viet-Nam, de l'homme et de la nature, de l'habitat et de la nourriture, correspondent le gaspillage à profit des matières premières, des matériaux et forces de travail, l'empoisonnement, également à profit, de l'atmosphère et de l'eau dans la métropole riche du capitalisme. La brutalité du néo-colonialisme a son pendant dans la brutalité métropoli-

taine : dans la grossièreté sur les autoroutes et sur les stades, dans la violence du mot et de l'image, dans l'impudence de la politique, qui a laissé loin derrière elle le langage orwellien, dans le maltraitement impuni — et même dans l'assassinat impuni — de ceux qui se défendent... La phrase sur la « banalité du mal » s'est révélée depuis longtemps comme non-sens : le mal se montre dans la nudité de sa monstruosité comme contradiction totale à l'essence de la parole et de l'action humaines.

La société close sur l'intérieur s'ouvre vers l'extérieur par l'expansion économique, politique et militaire. C'est plus ou moins une question de sémantique de savoir si cette expansion est de l'« impérialisme » ou pas. Là également, c'est la totalité qui est en mouvement : dans cette totalité la distinction conceptuelle entre les affaires et la politique, le profit et le prestige, les besoins et la réclame n'est plus guère possible. On exporte un « mode de vie » ou celui-ci s'exporte lui-même dans la dynamique de la totalité. Avec le capital, les ordinateurs et le savoir-faire, arrivent les autres « valeurs » : rapports libidineux à la marchandise, aux engins motorisés agressifs, à l'esthétique fausse du supermarché.

Ce n'est pas le matérialisme de cette forme de vie qui est faux, mais la non-liberté et la répression qu'elle recèle : réification totale dans le fétichisme total de la marchandise. Il devient d'autant plus difficile de percer cette forme de vie que la satisfaction augmente en fonction de la masse de marchandises. La satisfaction instinctuelle dans le système de la non-liberté aide le système à se perpétuer. Telle est la fonction sociale du niveau de vie croissant dans les formes rationalisées et intériorisées de la domination.

La meilleure satisfaction des besoins est certainement la tâche et le but de toute libération, mais, en progressant vers ce but, la liberté elle-même doit devenir un besoin instinctuel et, en tant que telle, elle doit médiatiser les autres besoins, aussi bien les besoins médiatisés que les besoins immédiats.

Il faut supprimer le caractère idéologique et poussiéreux de cette revendication : la libération commence avec le besoin non sublimé, là où elle est d'abord réprimée.

En tant que telle elle est libidinale : Eros en tant qu'« instinct de vie » (Freud), contre-force primitive op-

posée à l'énergie instinctuelle agressive et destructive et à son activation sociale. C'est dans l'instinct de liberté non sublimé que plongent les racines de l'exigence d'une liberté politique sociale ; exigences d'une forme de vie dans laquelle même l'agression et la destruction sublimées seront au service de l'Eros, à savoir construction d'un monde pacifié. Des siècles de répression instinctuelle ont recouvert cet élément politique de Eros : la concentration de l'énergie érotique dans la sensualité génitale barre la transcendance de l'Eros vers les autres « zones » du corps et vers son milieu ambiant, elle barre sa force sociale révolutionnaire et formatrice. Là où aujourd'hui la libido est déployée comme une telle force, elle doit servir le processus de production agressif et ses exigences : elle s'intègre dans la valeur d'échange. Par ailleurs règne l'agression de la lutte pour l'existence : à l'échelle individuelle, nationale, internationale, cette agression détermine le système des besoins.

C'est pourquoi il est d'une importance qui dépasse de loin les effets immédiats que l'opposition de la jeunesse contre la « société d'abondance » lie rébellion instinctuelle et rébellion politique. La lutte contre le système, qui n'est portée par aucun mouvement de masse, qui n'est impulsée par aucune organisation effective, qui n'est guidée par aucune théorie positive, gagne dans cette liaison une dimension profonde qui compensera peut-être un jour le caractère diffus et la faiblesse numérique de cette opposition. Ce qui est recherché ici — son élaboration conceptuelle n'est qu'au stade d'une lente gestation — est davantage et autre chose qu'une société fondée sur d'autres rapports de production (bien qu'une telle transformation de la base reste une condition nécessaire de la libération) : il s'agit d'une société dans laquelle les nouveaux rapports de production, et la productivité développée à partir d'eux, seront organisés par les hommes dont les besoins et les buts instinctuels seront la « négation déterminée » de ceux qui règnent dans la société répressive ; ainsi les besoins non sublimés, qualitativement différents, donneront la base biologique sur laquelle les besoins sublimés pourront se développer librement. La différence qualitative se manifesterait dans la transcendance politique de l'énergie érotique, et la forme sociale de cette transcendance serait la coopération et la solidarité dans l'éta-

blissement d'un monde naturel et social qui, en détruisant la domination et l'agression répressive, se mettrait sous le principe de réalité de la paix ; avec lui seulement la vie peut devenir son propre but, c'est-à-dire devenir bonheur. Un tel principe de réalité libérerait aussi la base biologique des valeurs esthétiques, car la beauté, le repos, l'harmonie sont des besoins organiques de l'homme dont la répression et l'administration mutilent l'organisme et activent l'agression. Les valeurs esthétiques sont également, en tant que réceptivité de la sensibilité, négation déterminée des valeurs dominantes : négation de l'héroïsme, de la force provocante, de la brutalité, de la productivité accumulatrice du travail, de la violation commerciale de la nature.

Les conquêtes de la science et de la technique ont rendu théoriquement et socialement possible l'arrêt des besoins affirmatifs, agressifs. Contre cette possibilité, c'est le système en tant que totalité qui est mobilisé. Dans l'opposition de la jeunesse, rébellion à la fois instinctuelle et politique, la possibilité de la libération est saisie ; mais il lui manque, pour qu'elle se réalise, la puissance matérielle. Celle-ci n'appartient pas non plus à la classe ouvrière qui, dans la société d'abondance, est liée au système des besoins, mais non à sa négation (1). Ses héritiers historiques seraient plutôt ces couches qui, d'une manière croissante, occupent des positions de contrôle dans le processus social de production et qui peuvent l'arrêter le plus facilement, à savoir les savants, les techniciens, les spécialistes, les ingénieurs, etc. Mais ce ne sont que des héritiers très potentiels et très théoriques, car ils sont en même temps les bénéficiaires bien rémunérés et satisfaits du système ; la modification de leur mentalité constituerait un miracle de discernement et de lucidité.

(1) Bien entendu il existe également une opposition à l'intérieur de la classe ouvrière américaine : contre les conditions de travail, contre le travail parasitaire, abrutissant, contre la hiérarchie dans l'usine, contre la baisse de qualité. Mais cette opposition est isolée du contre-mouvement politique, à l'intérieur des Etats-Unis aussi bien qu'internationalement. Seule une telle solidarité pourrait viser la totalité du système. Tant que subsiste l'isolement — souvent effectivement organisé —, l'opposition de la classe ouvrière demeure « économiste », c'est-à-dire qu'elle donne prise au contrôle de l'administration du système. Ainsi, le système peut « administrer » toute opposition.

Cette situation signifie-t-elle que le système du capitalisme dans son ensemble soit immunisé contre tout changement ? On m'a reproché de nier l'existence des contradictions internes à la structure du capitalisme. Je crois que mon livre montre assez clairement que ces contradictions existent encore et qu'elles sont même devenues plus fortes, plus criantes qu'aux stades antérieurs du développement. Elles aussi sont devenues totales. Leur forme la plus générale, la contradiction entre le caractère social des forces productives et leur organisation particulière, entre la richesse sociale et son utilisation destructive, détermine cette société dans toutes les dimensions et dans tous les aspects de sa politique. Aucune contradiction sociale pourtant, même la plus forte, n'explose « d'elle-même » : la théorie doit pouvoir montrer et évaluer les forces et les facteurs objectifs. J'ai essayé de montrer dans mon livre que la neutralisation ou l'absorption des forces réalisatrices — qui s'opèrent dans les domaines techniquement les plus développés du capitalisme — n'est pas seulement un phénomène de surface, mais naît du processus de production lui-même, sans modifier sa structure fondamentale capitaliste. La société existante parviendra à endiguer les forces révolutionnaires aussi longtemps qu'elle réussira à produire toujours plus « de beurre et de canons » et à bernier la population à l'aide de nouvelles formes de contrôle total.

Cette politique de répression globale dont dépend la capacité de rendement du système est mise de plus en plus durement à l'épreuve. En tout cas, la guerre au Viet-Nam a pris des proportions telles qu'elles peuvent faire de lui un tournant dans l'évolution du système capitaliste. Pour deux raisons. Premièrement, l'excès de brutalité, d'agression, de mensonge auquel doit recourir le système pour assurer sa stabilité a atteint une mesure telle que la positivité de l'existant trouve ici sa limite : le système dans son ensemble se révèle être ce « crime contre l'humanité » qui est localisé particulièrement au Viet-Nam. Deuxièmement, l'apparition de la limite est visible également dans le fait que, pour la première fois dans son histoire, le système rencontre des forces résistantes qui ne sont pas « de sa propre nature » ; ces forces ne lui livrent pas un combat concurrentiel pour l'exploitation sur son propre terrain, mais signifient, dans

leur existence même, dans leurs besoins vitaux, la négation déterminée du système le contestant et le combattant en tant que tout. C'est ici que réside la coïncidence des facteurs objectifs et des facteurs subjectifs du renversement. Et, comme il n'y a plus pour le système capitaliste un véritable « extérieur » — si bien que même le monde communiste déterminant et contre-déterminant est compris dans l'économie et la politique capitalistes —, la résistance du FNL est, en effet, la contradiction interne qui éclate. Le fait que les hommes les plus pauvres de la terre, à peine armés, techniquement les plus arriérés, tiennent en échec — et ceci pendant des années — la machine d'anéantissement la plus évoluée techniquement, la plus efficace, la plus destructive de tous les temps reste un signe historico-mondial, même si ces hommes sont à la fin battus, ce qui est vraisemblable, car le système de répression de la « société d'abondance » sait mieux que ses critiques libéraux ce qui est en jeu et est prêt à mettre en œuvre toutes ses forces. Ces « damnés de la terre », ces gens les plus faibles sur lesquels pèse tout le poids du système existent partout : ce sont des peuples entiers ; ils n'ont en fait rien d'autre à perdre que leur vie en se soulevant contre le système dominant. Tout seuls ils ne peuvent cependant pas se libérer : contre tout romantisme le matérialisme historique doit insister sur le rôle décisif de la puissance matérielle. Dans la situation actuelle, ni l'Union soviétique ni la Chine populaire ne semblent désireuses ou capables d'exercer une véritable contre-pression : non pas le jeu terrifiant avec la « solution finale » de la guerre atomique, mais, dans le cas de l'Union soviétique, cette pression politique et diplomatique qui pourrait du moins freiner l'agression qui se reproduit à une échelle élargie. Une telle contre-politique pourrait aussi activer l'opposition en Europe occidentale. Il y a un véritable mouvement ouvrier, en France et en Italie, qui pourrait être encore mobilisé parce qu'il n'est pas encore intégré au système, mis au pas. Tant que cela ne se réalise pas, l'opposition dans les Etats-Unis, avec toutes ses faiblesses et son manque d'orientation théorique reste, peut-être, le seul pont précaire entre le présent et son avenir possible. La chance de l'avenir dépend de l'arrêt de l'expansion productive et profitable (politiquement, économiquement, militairement) ; ensuite les contradictions encore

neutralisées dans le processus de production du capitalisme pourraient éclater : en particulier la contradiction entre la nécessité économique d'une automatisation progressive entraînant le chômage technologique et la nécessité capitaliste du gaspillage et de la destruction systématiques des forces parasites, entraînant l'accroissement du travail parasitaire.

L'expansion qui sauve le système, ou du moins le fortifie, ne peut être arrêtée que par un contre-mouvement international et global. Partout se manifeste l'interpénétration globale : la solidarité reste le facteur décisif, ici aussi Marx a raison. Et c'est la solidarité qui a été brisée par la productivité intégrante du capitalisme et par la toute-puissance de sa machine de propagande, de publicité et d'administration. Réveiller et organiser la solidarité en tant que besoin biologique de se tenir ensemble contre la brutalité et l'exploitation inhumaines, telle est la tâche. Elle commence par l'éducation de la conscience, du savoir, du regard et du sentiment qui saisissent ce qui advient : le crime contre l'humanité. La justification du travail intellectuel réside dans cette tâche, et aujourd'hui le travail intellectuel a besoin d'être justifié.

(Février 1967).

INTRODUCTION

L'ENGOURDISSEMENT DE LA CRITIQUE : UNE SOCIÉTÉ SANS OPPOSITION

Est-ce que la menace d'une catastrophe atomique qui anéantirait la race humaine n'est pas susceptible de préserver les forces mêmes qui font durer ce danger ? En s'efforçant de prévenir une telle catastrophe on fait passer au second plan l'examen de ses causes virtuelles dans la société industrielle contemporaine. Ces causes ne sont pas déterminées, elles ne sont pas exposées, elles ne sont pas combattues par le public parce que la menace de l'extérieur est trop manifeste — de l'Est pour l'Ouest et de l'Ouest pour l'Est. Également manifeste est le besoin d'être prêt, de vivre au bord du gouffre, de défier le danger. Nous acceptons que le gaspillage atteigne à la perfection, nous nous résignons à produire pacifiquement des moyens de destruction, à être préparés pour une défense qui pervertirait les défenseurs et ce qu'ils défendent.

Si nous cherchons à tracer un lien entre les causes du danger et l'organisation de la société, il nous faut bien reconnaître que la société industrielle avancée, tout en entretenant le danger, n'en devient pas moins plus riche, plus vaste et plus agréable. L'économie adaptée aux exigences militaires rend la vie plus aisée pour un nombre toujours plus grand de personnes et elle étend la maîtrise de l'homme sur la nature. Dans de telles conditions les communications de masse ont peu de mal à faire passer des intérêts particuliers pour ceux de tous les hommes de bon sens. Les

besoins politiques de la société deviennent des aspirations et des besoins individuels, leur satisfaction favorise la marche des affaires et le bien public et le tout semble être l'expression même de la raison.

Et pourtant cette société dans son ensemble est irrationnelle. Sa productivité détruit le libre développement des besoins et des facultés humaines, sa paix n'est maintenue que par la constante menace de la guerre, si elle s'accroît c'est en réprimant les possibilités qui permettraient de pacifier la lutte pour l'existence — individuelle, nationale et internationale. Cette répression, si différente de celle qui caractérisait les phases antérieures, moins avancées, de notre société, s'effectue aujourd'hui non pas à partir d'un stade d'immaturité naturelle et technique mais plutôt à partir d'une position de force. Les capacités (intellectuelles et matérielles) de la société contemporaine sont infiniment plus grandes que jamais, ce qui signifie que la domination de la société sur l'individu est infiniment plus grande que jamais. L'originalité de notre société réside dans l'utilisation de la technologie, plutôt que de la terreur, pour obtenir la cohésion des forces sociales dans un mouvement double, un fonctionnalisme écrasant et une amélioration croissante du standard de vie.

Une théorie critique de la société contemporaine doit rechercher les causes de ces développements et examiner leurs alternatives historiques. Il lui faut analyser la manière dont la société utilise (ou n'utilise pas, ou utilise avec excès) ses possibilités pour améliorer la condition humaine. Mais quels sont les critères pour une telle critique ?

Les jugements de valeur sont sûrement inévitables. Les moyens établis pour organiser la société doivent être comparés à d'autres moyens éventuels, plus susceptibles d'alléger la lutte de l'homme pour l'existence. Chaque solution pratique et historique donnée doit être confrontée à ses propres alternatives historiques. Dès le départ toute théorie critique de la société doit aborder le problème de l'objectivité historique. C'est un problème qui apparaît clairement aux deux niveaux où l'analyse implique des jugements de valeur :

1. — Elle implique que la vie humaine est digne d'être vécue ou plus exactement qu'elle peut l'être et qu'elle doit

être rendue telle. Ce jugement est la base de tout effort intellectuel ; il constitue l'*a priori* de toute théorie sociale et le refuser (ce qui serait parfaitement logique) impliquerait le refus de la théorie elle-même.

2. — Elle implique que, pour une société donnée, il existe des possibilités spécifiques pour améliorer la vie humaine et des voies et des moyens spécifiques pour réaliser ces possibilités.

L'analyse critique doit démontrer la validité objective de ces jugements et la démonstration doit s'appuyer sur des bases empiriques. La société établie dispose quantitativement d'un certain nombre de ressources matérielles et intellectuelles. Mais comment peut-on utiliser ces ressources pour développer et satisfaire le mieux possible les facultés et les besoins individuels avec un minimum de labeur et de misère ? La théorie sociale est une théorie historique et l'histoire constitue le domaine du possible à l'intérieur du nécessaire. Donc, parmi les divers procédés actuels et possibles utilisés pour organiser les ressources disponibles, lequel est susceptible de la meilleure réalisation ? —

Pour répondre à ces questions, il faut procéder à une série d'abstractions initiales. C'est de l'organisation et de l'utilisation actuelles des ressources de la société que la théorie critique doit abstraire les possibilités d'un développement optimal pour les déterminer et les définir. En procédant ainsi la théorie critique n'accepte pas l'univers donné des faits comme un contexte définitif. La structure même de la théorie sociale c'est une analyse « transcendantale » des faits en les éclairant par leurs virtualités, les développements qui leur sont refusés. Elle s'oppose à toute métaphysique pour le caractère rigoureusement historique sous lequel la transcendance est envisagée (1). Nous entendons par « possibilités » celles qui sont vraiment à la portée de chaque société, celles qu'on peut définir comme des objectifs pratiques. De même l'analyse des institutions établies doit formuler une tendance actuelle et n'envisager leur trans-

(1) Les termes « transcender » et « transcendance » sont employés ici dans le sens empirique et critique : ils désignent des tendances dans la théorie et la pratique qui, dans une société donnée, « dépassent » l'univers établi du discours et de l'action vers ses possibilités historiques réelles.

formation que si elle correspond à un besoin réel de la population. La théorie sociale regarde les alternatives historiques qui hantent le système social établi sous forme de forces et de tendances subversives. Ces possibilités non réalisées deviennent des faits quand la pratique historique les concrétise. Et les concepts théoriques trouvent leur fin dans le changement social.

Il semble cependant que la société industrielle avancée prive la critique de sa véritable base. Le progrès technique renforce tout un système de domination et de coordination qui, à son tour, dirige le progrès et crée des formes de vie (et de pouvoir) qui semblent réconcilier avec le système les forces opposantes, et de ce fait rendre vaine toute protestation au nom des perspectives historiques, au nom de la libération de l'homme. La société contemporaine paraît donc capable d'empêcher tout changement social — toute transformation au sens qualitatif qui établirait des institutions essentiellement différentes, une nouvelle orientation pour le processus productif, de nouveaux modes de vie. Qu'elle endigue le changement social est peut-être le phénomène le plus étrange de la société industrielle avancée. L'intégration des forces opposées est le résultat en même temps que la cause première de ce phénomène dont témoignent la notion d'intérêt national acceptée comme expression de la volonté générale, la politique bipartite, le déclin du pluralisme, la collusion du capital et du travail à l'intérieur d'un Etat fort.

Une comparaison rapide entre son stade de formation et sa position actuelle montrerait comment la critique de la société industrielle a été faussée à la base. Dans la première moitié du XIX^e siècle, quand elle élaborait les concepts des alternatives historiques de la société industrielle, la critique travaillait concrètement en faisant la médiation entre la théorie et la pratique, entre les valeurs et les faits, entre les besoins et les objectifs. Les deux grandes classes en présence, la bourgeoisie et le prolétariat, avaient pris conscience de ce rôle historique de la théorie et elles l'utilisaient dans leur action politique. Dans le monde capitaliste, la bourgeoisie et le prolétariat sont toujours les classes principales. Mais le développement de ce monde a altéré leur structure et leur fonction au point que désormais elles ne semblent plus

être historiquement des agents de transformation sociale. Dans les secteurs les plus évolués de la société contemporaine, un intérêt puissant unit les anciens adversaires pour maintenir et renforcer les institutions. L'idée de créer un changement qualitatif de la société capitaliste s'efface devant l'argument réaliste d'une évolution non explosive. Quand les agents et les facteurs manifestes de changement social font défaut, la critique se replie dans l'abstraction. Il n'y a plus de terrain commun pour la théorie et la pratique, la pensée et l'action. L'analyse des alternatives, si empirique soit-elle, semble être une spéculation irréaliste et s'engager à défendre ces alternatives semble être une affaire de préférence personnelle (ou d'attachement à un groupe).

Et pourtant, le fait que les agents de transformation fassent défaut réfute-t-il la théorie ? En présence de faits apparemment contradictoires l'analyse critique continue de faire valoir le changement social comme nécessaire et plus pressant que jamais. A qui est-il nécessaire ? La réponse est toujours la même : il est nécessaire à la société dans son ensemble et à chacun de ses membres. La productivité et les moyens de destruction subissent une même croissance ; l'humanité est menacée d'une ruine totale ; la pensée, l'espoir, la crainte sont à la merci des pouvoirs ; la misère voisine avec des richesses sans précédent. Ces phénomènes, même s'ils ne constituent pas la raison d'être de la société mais seulement ses effets secondaires, ne justifient-ils pas une mise en cause impartiale de cette société ? Sa rationalité, son progrès et son développement sont irrationnels dans leur principe.

Le fait que la majeure partie de la population qui est conditionnée dans ce sens accepte cette société ne la rend pas plus rationnelle et moins critiquable. La distinction entre vraie et fausse conscience, intérêt réel et intérêt immédiat, n'a rien perdu de sa signification. Mais elle doit être démontrée. Tout homme doit la découvrir et chercher le chemin qui le mènera de la fausse conscience à la vraie conscience, de son intérêt immédiat à son intérêt réel. Il ne peut le faire que s'il éprouve le besoin de changer son mode de vie, de nier le positif, de refuser. C'est justement ce besoin que la société établie cherche à réprimer, dans la mesure où elle est capable de « produire et distribuer les biens »

sur une échelle de plus en plus vaste et où elle peut se servir de la conquête scientifique de la nature pour conquérir scientifiquement l'homme.

En présence des grandes réalisations de la société industrielle avancée, il semble que la théorie critique ne puisse plus justifier rationnellement la nécessité de transcender cette société. Le vide atteint la structure même de la théorie parce que les catégories de la théorie sociale se sont développées à l'époque où le besoin de refus et de subversion faisaient corps avec des forces sociales effectives et agissantes. Ces catégories étaient essentiellement des concepts négatifs et oppositionnels qui définissaient les contradictions vivantes de la société européenne au XIX^e siècle. La catégorie « société » elle-même exprimait le conflit aigu entre la sphère sociale et la sphère politique, c'était la société en tant qu'antagoniste de l'Etat. De même les termes « individu », « classe », « privé », « famille » définissaient des sphères et des forces qui n'étaient pas encore intégrées aux structures établies et qui étaient des sphères de tension et de contradiction. Dans la société industrielle qui pratique une politique d'intégration croissante, ces catégories sont en train de perdre leur contenu critique pour devenir des termes descriptifs, décevants, opérationnels.

Que l'on tente de recapturer le contenu critique de ces catégories et de comprendre comment la réalité sociale a escamoté ce contenu, cela peut sembler une démarche réactionnaire : la régression d'une théorie au service d'une praxis historique vers une forme de pensée abstraite et spéculative, le transfert d'une critique de l'économie politique à la philosophie. Ce qui donne à la critique ce caractère idéologique c'est que l'analyse doit procéder de « l'extérieur » pour examiner les tendances de la société, qu'elles soient négatives ou positives, productives ou destructives. La société industrielle moderne c'est l'identification progressive de ces termes opposés ; il faut donc tout mettre en question. Mais la théorie ne peut pas être une spéculation pure. Elle doit avoir une position historique, elle doit tenir compte des capacités de la société donnée.

Cette situation ambiguë instaure une ambiguïté plus fondamentale encore. / *L'Homme unidimensionnel* oscillera entre deux hypothèses contradictoires :

1° Ou bien la société industrielle avancée est capable d'empêcher une transformation qualitative de la société dans un avenir immédiat.

2° Ou bien il existe des forces et des tendances capables de passer outre et de faire éclater la société.

Je ne pense pas qu'on puisse attendre une réponse claire. Les deux tendances sont là, côte à côte, l'une dans l'autre même. La première tendance est dominante et, quelles que soient les conditions propices à un renversement de la situation, elles sont utilisées pour le prévenir. Il se peut qu'un événement accidentel transforme la situation, mais si l'homme n'est pas bouleversé dans son comportement en prenant conscience de ce qui est fait et de ce qui est empêché, même une catastrophe n'apportera pas de changement qualitatif.

L'analyse est centrée sur une société industrielle avancée où l'appareil technique de production et de distribution (et son secteur d'automation) n'est pas un ensemble additionnel d'instruments que l'on pourrait isoler de leurs implications sociales et politiques. Il fonctionne comme un système qui détermine *a priori* ce que l'appareil doit produire ainsi que les moyens de l'entretenir et d'étendre son pouvoir. Dans cette société l'appareil de production tend à devenir totalitaire dans ce sens qu'il détermine, en même temps que les activités, les attitudes et les aptitudes qu'implique la vie sociale, les aspirations et les besoins individuels. Ainsi il n'y a plus d'opposition entre la vie privée et la vie publique, entre les besoins sociaux et les besoins individuels. La technologie permet d'instituer des formes de contrôle et de cohésion sociale à la fois nouvelles, plus efficaces et plus agréables. Il existe un autre aspect de cette tendance totalitaire : elle s'est étendue aux régions du monde moins développées et même pré-industrielles, elle crée des similitudes entre le développement du communisme et celui du capitalisme.

Devant les aspects totalitaires de cette société, il n'est plus possible de parler de « neutralité » de la technologie. Il n'est plus possible d'isoler la technologie de l'usage auquel elle est destinée ; la société technologique est un système de domination qui fonctionne au niveau même des conceptions et des constructions des techniques.

La manière dont la société organise la vie de ses membres suppose un *choix* initial entre des possibilités historiques

déterminées par le niveau hérité de culture, sur le plan matériel et sur le plan intellectuel. Ce choix lui-même dépend du jeu des intérêts dominants. Il *anticipe* des formes spécifiques pour transformer et utiliser l'homme et la nature et il rejette les autres. C'est un « projet » de réalisation parmi d'autres (2). Mais une fois que le projet se met à fonctionner au niveau des institutions et des relations fondamentales, il tend à devenir exclusif et à déterminer le développement de la société dans son ensemble. En tant qu'univers technologique, la société industrielle avancée est un univers *politique*, c'est la dernière phase d'un *projet* spécifiquement historique qui se réalise, à savoir l'expérience, la transformation et l'organisation de la nature en tant que simples supports de la domination.

À mesure que le projet se développe, il façonne l'univers du discours et de l'action, de la culture sur le plan matériel et sur le plan intellectuel. Par le truchement de la technologie, la culture, la politique et l'économie s'amalgament dans un système omniprésent qui dévore ou qui repousse toutes les alternatives. Ce système a une productivité et un potentiel croissant qui stabilisent la société et enferment le progrès technique dans le schéma de la domination. La rationalité technologique est devenue une rationalité politique.

Je traite des tendances bien connues de la civilisation industrielle avancée en donnant rarement des références spécifiques. On peut trouver ce matériau dans la littérature sociologique et psychologique largement répandue qui a pour thèmes la technologie et le changement social, la gestion scientifique, le grand capital, les changements survenus dans le travail industriel, etc. Il existe de nombreuses analyses non idéologiques des faits, par exemple celle de Berle et Means, *The Modern Corporation and Private Property*, les comptes rendus du 76^e congrès du Temporary National Economic Committee sur la *Concentration du pouvoir économique*, les publications de l'AFL-CIO sur l'*Auto-*

(2) Le terme « projet » souligne les éléments de liberté et de responsabilité inhérents à la détermination historique : il fait apparaître le lien entre l'autonomie et la contingence. Jean-Paul Sartre a utilisé ce terme dans ce sens. Pour une discussion plus approfondie, se reporter au chapitre VIII.

mation et le grand Changement technologique, celles de *News and Letters* et de *Correspondence* à Détroit. J'aimerais souligner l'importance des travaux de C. Wright Mills et de ses études qui sont souvent mal accueillies à cause de leurs simplifications, de leurs exagérations et de leur caractère journalistique. *The Hidden Persuaders*, *The Status Seekers* et *The Waste Makers* de Vance Packard, *The Organization Man* de William H. Whyte, *The Warfare State* de Fred J. Cook appartiennent à cette catégorie. Certes, le manque d'analyse théorique masque souvent dans ces travaux les causes des conditions décrites, mais ces conditions sont suffisamment éloquentes par elles-mêmes. Peut-être que la télévision et la radio sont encore plus parlantes à ce point de vue. Il suffit de les écouter une heure durant quelques jours sans couper le contact pendant les annonces publicitaires et en changeant de temps en temps de station.

Mon analyse est centrée sur les tendances des sociétés contemporaines les plus avancées. Il y a de vastes secteurs à l'intérieur et à l'extérieur de ces sociétés où ces tendances ne sont pas encore prévalentes. Je mets en lumière ces tendances et j'avance quelques hypothèses, rien de plus.

LA SOCIÉTÉ UNIDIMENSIONNELLE

1. LES FORMES NOUVELLES DE CONTROLE

Le confort, l'efficacité, la raison, le manque de liberté dans un cadre démocratique, voilà ce qui caractérise la civilisation industrielle avancée et témoigne pour le progrès technique. Quoi de plus rationnel que de supprimer l'individualité en mécanisant les travaux socialement nécessaires mais pénibles ; que de concentrer les petites entreprises dans des unités plus efficaces et plus productives ; que de donner des règles à la libre concurrence parmi des sujets inégalement pourvus ; que de restreindre les prérogatives et les souverainetés nationales qui freinent l'organisation internationale des ressources ? Si cet ordre technologique nécessite également une coordination politique et intellectuelle, c'est peut-être une évolution regrettable mais cependant prometteuse.

Les droits et les libertés qui étaient des facteurs essentiels, aux premiers stades de la société industrielle, perdent leur vitalité à un stade plus avancé, ils se vident de leur contenu traditionnel. La liberté de pensée, de parole et de conscience — tout comme la libre entreprise qu'elle servait et protégeait —, faite d'idées essentiellement critiques, visait à remplacer une culture matérielle et intellectuelle surannée par une autre plus efficace et plus rationnelle. Quand ils furent institutionnalisés, ces libertés et ces droits partagèrent le destin de la société dont ils étaient devenus partie intégrante. La réalisation escamote les prémisses.

A mesure que devient réalisable la libération à l'égard de la misère, contenu concret de toute liberté, les libertés

liées à un stade inférieur de productivité perdent leur contenu originel. L'indépendance de pensée, l'autonomie, le droit à une opposition politique sont privés de leur fonction essentiellement critique dans une société qui, par son organisation, semble chaque jour plus apte à satisfaire les besoins individuels. Une telle société peut exiger l'acceptation de ses principes et de ses institutions ; il faut débattre des alternatives politiques et les rechercher à *l'intérieur* du statu quo, c'est à cela que se réduit l'opposition. Que ce soit un système autoritaire ou un système non autoritaire qui pratique la satisfaction progressive des besoins, ne joue pas beaucoup à cet égard. Dans ces conditions où le standard de vie est croissant, ne pas se conformer au système n'a aucune utilité sociale apparemment, d'autant moins quand cela entraîne des inconvénients économiques et politiques sensibles et menace le bon fonctionnement de l'ensemble. Pourquoi la production et la distribution des biens devraient-elles subir la concurrence des libertés individuelles alors que des nécessités vitales sont en jeu ?

Au début déjà la libre entreprise ne constitue pas une réussite complète. La liberté c'était travailler ou mourir de faim et c'était le labeur, l'insécurité et l'angoisse pour la majeure partie de la population. Si l'individu n'avait plus désormais à se produire sur le marché du travail en tant que sujet économique libre, la disparition de cette sorte de liberté représenterait en fait une des plus grandes réalisations de la civilisation. Les processus technologiques de mécanisation et d'uniformisation pourraient ouvrir à l'énergie individuelle un champ de liberté insoupçonné, au-delà des besoins. La structure même de l'existence humaine serait transformée ; l'individu serait libéré d'un travail qui lui impose des besoins et des projets aliénants ; il réintégrerait sa vie. Si l'appareil productif pouvait être organisé et dirigé en fonction des besoins vitaux, son contrôle pourrait être facilement centralisé et ce contrôle favoriserait l'autonomie individuelle au lieu de lui porter atteinte.

La « fin » de la rationalité technologique est un objectif que pourrait réaliser la société industrielle avancée. C'est la tendance contraire qui s'affirme actuellement : l'appareil fait peser ses exigences économiques, sa politique de défense et d'expansion sur le temps de travail et sur le temps libre,

dans le domaine de la culture matérielle et intellectuelle. De la manière dont elle a organisé sa base technologique, la société industrielle contemporaine tend au totalitarisme. Le totalitarisme n'est pas seulement une uniformisation politique terroriste, c'est aussi une uniformisation économico-technique non terroriste qui fonctionne en manipulant les besoins au nom d'un faux intérêt général. Une opposition efficace au système ne peut pas se produire dans ces conditions. Le totalitarisme n'est pas seulement le fait d'une forme spécifique de gouvernement ou de parti, il découle plutôt d'un système spécifique de production et de distribution, parfaitement compatible avec un « pluralisme » de partis, de journaux, avec la « séparation des pouvoirs », etc.

Aujourd'hui le pouvoir politique a tout pouvoir sur le processus mécanique et sur l'organisation technique de l'appareil. Les gouvernements des sociétés industrielles avancées et de celles qui sont en train de le devenir se maintiennent et se défendent à condition de mobiliser, d'organiser et d'exploiter la productivité technique, scientifique et mécanique nécessaire à une société industrielle. Et cette productivité mobilise la société comme un bloc, elle passe avant tout intérêt particulier, qu'il s'agisse d'individus ou de groupes. Dans toute société qui est organisée et basée sur le machinisme, le fait brutal que la puissance physique (est-elle seulement physique ?) de la machine est plus grande que celle de l'individu, de chaque groupe d'individus, explique que la machine soit l'instrument politique le plus efficace. Mais son sens politique peut être inversé ; la puissance de la machine est essentiellement la puissance de l'homme accumulée et projetée. Or le monde du travail est conçu comme une machine et mécanisé à un degré tel qu'il est le potentiel d'une nouvelle liberté pour l'homme.

La société industrielle a atteint le stade où on ne pourra plus définir la société véritablement libre dans les termes traditionnels de liberté économique, politique, et intellectuelle ; non que ces libertés aient perdu leur signification, mais elles ont, au contraire, trop de signification pour être enfermées dans le cadre traditionnel.

Seuls des termes négatifs peuvent exprimer ces formes nouvelles parce qu'elles constituent une négation des formes dominantes. Ainsi, avoir la liberté économique devrait signi-

fier être *libéré de* l'économie, de la contrainte exercée par les forces et les rapports économiques, être libéré de la lutte quotidienne pour l'existence, ne plus être obligé de gagner sa vie. Avoir la liberté politique devrait signifier pour les individus qu'ils sont *libérés de* la politique sur laquelle ils n'ont pas de contrôle effectif. Avoir la liberté intellectuelle devrait signifier qu'on a restauré la pensée individuelle, actuellement noyée dans les communications de masse, victime de l'endoctrinement, signifier qu'il n'y a plus de faiseurs d' « opinion publique » et plus d'opinion publique. Si ces propositions ont un ton irréaliste, ce n'est pas parce qu'elles sont utopiques, c'est que les forces qui s'opposent à leur réalisation sont puissantes. Il y a pour soutenir ce combat contre la libération une arme efficace et durable, c'est la fixation de besoins matériels et intellectuels qui perpétuent des formes surannées de lutte pour l'existence.

L'intensité, la satisfaction et même le caractère des besoins humains, sauf au niveau biologique, ont toujours été conditionnés. Faire ou ne pas faire, utiliser ou détruire, posséder ou rejeter quelque chose sont pris comme des *besoins*, à partir du moment où ce sont des nécessités et des besoins pour les institutions et les intérêts dominants. En ce sens, les besoins humains sont des besoins historiques et, face à une société qui pratique une répression sur l'individu, on devrait déterminer les besoins des individus et leur droit à être satisfaits selon des critères qui dépassent la situation actuelle et qui établissent pour les besoins une échelle de valeurs qui soit véritablement en rapport avec la réalité humaine.

Nous pouvons distinguer de vrais et de faux besoins. Sont « faux » ceux que des intérêts sociaux particuliers imposent à l'individu : les besoins qui justifient un travail pénible, l'agressivité, la misère, l'injustice. Leur satisfaction pourrait être une source d'aise pour l'individu, mais on ne devrait pas protéger un tel bonheur s'il empêche l'individu de percevoir le malaise général et de saisir les occasions de le faire disparaître. Le résultat est alors l'euphorie dans le malheur. Se détendre, s'amuser, agir et consommer conformément à la publicité, aimer et haïr ce que les autres aiment ou haïssent, ce sont pour la plupart de faux besoins.

De tels besoins ont une fonction et un contenu social qui sont déterminés par des forces extérieures sur lesquelles

l'individu n'a pas de contrôle ; leur développement et leur satisfaction sont hétéronomes. Que ces besoins, renouvelés et fortifiés par les conditions de son existence, soient devenus ceux de l'individu, qu'il s'identifie à eux, qu'il se cherche dans leur satisfaction, cela ne change rien : ces besoins restent ce qu'ils ont toujours été, les produits d'une société dont les intérêts dominants exigent la répression.

Les besoins répressifs sont les plus forts, c'est un fait accompli, accepté dans la défaite et l'ignorance. Mais c'est un fait qui doit changer, l'individu heureux y est intéressé au même titre que ceux qui paient sa satisfaction par leur misère. Au niveau atteint par la civilisation, les seuls besoins qui doivent être satisfaits absolument sont les besoins vitaux, la nourriture, le logement, l'habillement. Satisfaire à ces besoins est la première condition pour réaliser *tous* les besoins, qu'ils soient sublimés ou non.

Toute prise de conscience, toute expérience qui n'accepte pas les intérêts sociaux dominants comme une loi suprême de pensée et de conduite, doit mettre en question les besoins et les satisfactions de l'univers établi en termes de vrai et de faux. Ces termes sont avant tout historiques et leur objectivité est historique. Juger des besoins et de leur satisfaction dans des conditions données, implique qu'on admet des critères de *priorité*, des critères qui ont des rapports, avec le développement optimal de l'individu, de tous les individus, grâce à une utilisation optimale des ressources matérielles et intellectuelles dont ils disposent. On peut calculer ces ressources. « Vérité » et « fausseté » des besoins expriment des conditions objectives, dans la mesure où la satisfaction universelle des besoins vitaux et, au-delà, l'allègement progressif du travail pénible et de la misère sont des critères valables universellement. Mais, en tant que critères historiques, ils varient en fonction des régions et de leur stade de développement ; de plus, on peut les définir seulement s'ils *contredisent* (plus ou moins) les critères dominants. Quel tribunal cependant peut revendiquer la décision ?

En dernière analyse, ce sont les individus eux-mêmes qui doivent répondre à la question sur les vrais et les faux besoins, mais seulement en dernière analyse, c'est-à-dire quand ils seront libres de donner leur propre réponse. Tant

qu'on les prive d'autonomie, tant qu'ils sont endoctrinés et conditionnés (même au niveau de leurs instincts) la réponse qu'ils donnent à cette question ne peut être considérée comme la leur. Pour la même raison, cependant, aucun tribunal ne peut s'attribuer le droit de désigner les besoins qui doivent être développés et satisfaits. On doit condamner cette sorte de tribunal, mais que cela ne nous fasse pas abandonner la question : comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté ?

Plus l'administration de la société répressive devient rationnelle, productive, technique et totale, plus les individus ont du mal à imaginer les moyens qui leur permettraient de briser leur servitude et d'obtenir leur liberté. Bien sûr, imposer la Raison à toute une société est une idée paradoxale et scandaleuse — mais on pourrait contester les vertus d'une société qui tourne cette idée en ridicule tandis qu'elle exerce sur sa population une administration totale. Toute libération implique qu'on prend conscience de la servitude et cette prise de conscience est gênée par des satisfactions et des besoins prépondérants que l'individu, pour une grande part, a fait siens. L'histoire a toujours remplacé un système de conditionnement par un autre ; le seul objectif valable c'est de remplacer les faux besoins par des vrais, c'est d'abandonner la satisfaction répressive.

C'est caractéristique de la société industrielle avancée, la façon dont elle étouffe ces besoins qui demandent libération — y compris le besoin de se libérer de ce qui est supportable, avantageux et confortable — et en même temps soutient et justifie la puissance de destruction et la fonction répressive de la société d'abondance. Les contrôles sociaux y font naître le besoin irrésistible de produire et de consommer le superflu, le besoin d'un travail abrutissant qui n'est plus vraiment nécessaire, le besoin de formes de loisir qui flattent et prolongent cet abrutissement, le besoin de maintenir des libertés décevantes telles que la liberté de concurrence de prix préalablement arrangés, la liberté d'une presse qui se censure elle-même, la liberté enfin de choisir entre des marques et des gadgets.

Réglémentée par un ensemble répressif, la liberté peut devenir un instrument de domination puissant. La liberté

humaine ne se mesure pas selon le choix qui est offert à l'individu, le seul facteur décisif pour la déterminer c'est ce que peut choisir et ce que choisit l'individu. Le critère d'un choix libre ne peut jamais être absolu, mais il n'est pas non plus tout à fait relatif. Le fait de pouvoir élire librement des maîtres ne supprime ni les maîtres ni les esclaves. Choisir librement parmi une grande variété de marchandises et de services, ce n'est pas être libre si pour cela des contrôles sociaux doivent peser sur une vie de labeur et d'angoisse — si pour cela on doit être aliéné. Et si l'individu renouvelle spontanément des besoins imposés, cela ne veut pas dire qu'il soit autonome, cela prouve seulement que les contrôles sont efficaces.

A force d'insister sur la portée et sur l'efficacité des contrôles sociaux, on pourrait nous objecter que nous donnons trop d'importance à l'endoctrinement dans les communications de masse et que les besoins qui sont actuellement imposés aux gens leur seraient venus spontanément ainsi que le désir de les satisfaire. L'objection n'est pas valable. Le conditionnement ne commence pas juste au moment où on produit des radios et des télévisions en masse et où leur contrôle est centralisé. Quand les gens entrent dans cette phase ils sont depuis longtemps conditionnés. Ce qui est maintenant décisif c'est que le contraste (ou le conflit) entre le donné et le possible, entre les besoins satisfaits et les besoins non satisfaits s'atténue. Ce que l'on appelle l'égalisation des classes révèle ici sa fonction idéologique. Si l'ouvrier et son patron regardent le même programme de télévision, si la secrétaire s'habille aussi bien que la fille de son employeur, si le Noir possède une Cadillac, s'ils lisent tous le même journal, cette assimilation n'indique pas la disparition des classes. Elle indique au contraire à quel point les classes dominées participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien des classes dirigeantes.

Dans les secteurs les plus avancés de la société contemporaine, le fait que les besoins sociaux sont devenus des besoins individuels est si tangible que les différences entre eux semblent être purement théoriques. Peut-on réellement dissocier les fonctions des communications de masse qui servent à informer et à divertir et en même temps à condi-

tionner et à endoctriner ? Peut-on établir une différence entre l'agrément et les inconvénients de l'automobile ; entre les horreurs de l'architecture fonctionnelle et son confort ; entre le travail pour la défense nationale et le travail au profit des trusts ; entre le plaisir privé et l'intérêt commercial et politique qui découlent de l'accroissement de la natalité ?

Nous nous retrouvons devant l'un des plus fâcheux aspects de la société industrielle avancée : le caractère rationnel de son irrationalité. Cette civilisation produit, elle est efficace, elle est capable d'accroître et de généraliser le confort, de faire du superflu un besoin, de rendre la destruction constructive ; dans la mesure où elle transforme le monde-objet en une dimension du corps et de l'esprit humain, la notion même d'aliénation est problématique. Les gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne de haute fidélité, leur maison à deux niveaux *, leur équipement de cuisine. Le mécanisme même qui relie l'individu à sa société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il a fait naître.

Les formes dominantes de contrôle social sont technologiques dans un sens nouveau. La structure technique et l'efficacité de l'appareil de destruction et de production ont, sans aucun doute, durant la période moderne, contribué à soumettre la population à l'actuelle division du travail. D'ailleurs, des formes plus manifestes de coercition ont toujours accompagné cette intégration, telles que la perte des moyens de subsistance, l'organisation de la justice, de la police, des forces armées. C'est encore comme ça. Mais aujourd'hui, les contrôles techniques, c'est l'expression même de la Raison, mise au service de tous les groupes, de tous les intérêts sociaux — de sorte que toute contradiction semble irrationnelle et toute opposition impossible.

Dans les secteurs les plus avancés de cette civilisation, les contrôles sociaux ont été introjectés à un point tel qu'il ne faut pas s'étonner si les forces oppositionnelles de l'individu ont été profondément affectées. Le refus intellectuel

* Ce type de maison, où une partie des pièces est décalée de trois à quatre marches par rapport au reste a un grand prestige pour les bourgeois, dans les banlieues des Etats-Unis. (N. d. T.).

et émotionnel du conformisme paraît être un signe de névrose et d'impuissance. Tel est l'aspect socio-psychologique de l'événement politique le plus marquant de l'époque contemporaine : la disparition de ces forces historiques qui, au stade précédent, représentaient des possibilités et des formes de vie nouvelles.

Mais le terme « introjection » ne décrit peut-être plus la manière dont l'individu renouvelle et perpétue les contrôles extérieurs que la société exerce sur lui. L'introjection évoque les démarches plus ou moins spontanées par lesquelles l'Ego fait passer l'« extérieur » dans l'« intérieur ». Ainsi l'introjection implique l'existence d'une dimension interne antagonique qu'on peut dissocier des impératifs extérieurs — une conscience, un inconscient individuels *distincts* des opinions et des comportements publics (1). Dans ce dernier cas l'idée d'une « liberté extérieure » aurait sa réalité : elle désignerait l'espace privé dans lequel l'homme peut devenir et rester « lui-même ».

Aujourd'hui la réalité technologique a envahi cet espace privé et l'a restreint. L'individu est *entièrement* pris par la production et la distribution de masse et la psychologie industrielle a depuis longtemps débordé l'usine. Les divers processus d'introjection se sont cristallisés dans des réactions presque mécaniques. Par conséquent il n'y a pas une adaptation mais une *mimésis*, une identification immédiate de l'individu avec sa société et, à travers elle, avec la société en tant qu'ensemble.

Cette identification immédiate, automatique, qui a caractérisé les formes primitives d'association, réapparaît dans la civilisation industrielle avancée. Mais une organisation et une gestion élaborées et scientifiques ont créé cette « immédiate » nouvelle. Dans ce processus la dimension « intérieure » de l'esprit qui pourrait provoquer une opposition au statu quo s'est restreinte. La perte de cette dimension où la pensée négative trouvait sa force — la force critique de la Raison — est la contrepartie idéologique

(1) Pour cela la fonction de la famille change de façon décisive : ses fonctions de socialisation sont de plus en plus prises en charge par des groupes et des moyens de communication qui lui sont extérieurs. Voir Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Editions de Minuit, 1962, p. 90.

du processus matériel au moyen duquel la société industrielle fait taire et réconcilie les oppositions. Le progrès technique fait que la Raison se soumet aux réalités de la vie et qu'elle devient de plus en plus capable de renouveler dynamiquement les éléments de cette sorte de vie. L'efficacité du système empêche les individus de reconnaître qu'il ne contient que des éléments qui transmettent le pouvoir répressif de l'ensemble. Si les individus se retrouvent dans les objets qui modèlent leur vie, ce n'est pas parce qu'ils font la loi des choses, mais parce qu'ils l'acceptent — non comme une loi physique mais en tant que loi de leur société.

Je viens de suggérer que le concept d'aliénation devient problématique quand les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et qu'ils y trouvent réalisation et satisfaction. Cette identification n'est pas une illusion mais une réalité. Pourtant cette réalité n'est elle-même qu'un stade plus avancé de l'aliénation ; elle est devenue tout à fait objective ; le sujet aliéné est absorbé par son existence aliénée. Il n'y a plus qu'une dimension, elle est partout et sous toutes les formes. Les réalisations du progrès défient leur mise en cause idéologique aussi bien que leur justification ; devant son tribunal, la « fausse conscience » de leur rationalité est devenue la vraie conscience.

Que la réalité ait absorbé l'idéologie ne signifie pas cependant qu'il n'y a plus d'idéologie. Dans un sens, au contraire, la culture industrielle avancée est *plus* idéologique que celle qui l'a précédée parce que l'idéologie se situe aujourd'hui dans le processus de production lui-même (2). Cette proposition révèle, sous une forme provocante, les aspects politiques de la rationalité technologique actuelle. L'appareil productif, les biens et les services qu'il produit, « vendent » ou imposent le système social en tant qu'ensemble. Les moyens de transport, les communications de masse, les facilités de logement, de nourriture et d'habillement, une production de plus en plus envahissante de l'industrie des loisirs et de l'information, impliquent des attitudes et des habitudes imposées et certaines réactions intellectuelles et émotionnelles qui lient les consommateurs

(2) Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1955, pp. 243 et ss.

aux producteurs, de façon plus ou moins agréable, et à travers eux à l'ensemble. Les produits endoctrinent et conditionnent ; ils façonnent une fausse conscience insensible à ce qu'elle a de faux. Et quand ces produits avantageux deviennent accessibles à un plus grand nombre d'individus dans des classes sociales plus nombreuses, les valeurs de la publicité créent une manière de vivre. C'est une manière de vivre meilleure qu'avant et, en tant que telle, elle se défend contre tout changement qualitatif. Ainsi prennent forme *la pensée et les comportements unidimensionnels*. Dans cette forme, les idées, les aspirations, les objectifs qui, par leur contenu, transcendent l'univers établi du discours et de l'action, sont soit rejetés, soit réduits à être des termes de cet univers. La rationalité du système et son extension quantitative donnent donc une définition nouvelle à ces idées, à ces aspirations, à ces objectifs.

Il faut rapprocher cette tendance d'une certaine orientation de la méthode scientifique : l'opérationnalisme en physique, le béhaviorisme dans les sciences sociales. Leur point commun est un empirisme total dans le maniement des concepts. La signification des concepts se restreint à une représentation d'opérations et de comportements particuliers. Le point de vue opérationnel est bien illustré par l'analyse que fait P. W. Bridgman du concept de longueur (3) :

« Nous connaissons avec évidence ce que nous entendons par longueur si nous pouvons dire ce qu'est la longueur d'un objet ; il ne faut rien de plus au physicien. Pour trouver la longueur d'un objet, nous devons faire certaines opérations physiques. Le concept de la longueur est alors établi quand les opérations qui mesurent la longueur sont fixées : c'est-à-dire que le concept de longueur n'est ni plus ni moins que l'en-

(3) P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, Macmillan, 1928, p. 5. La doctrine opérationnelle a depuis longtemps été épurée et précisée. Bridgman va jusqu'à inclure dans le concept d'« opération » les opérations de « papier-et-crayon » du théoricien (dans *The Validation of Scientific Theories*, de Philipp J. Frank, Boston, Beacon Press, 1954, chap. II). Le motif principal reste le même : il est « souhaitable » que les opérations de « papier-et-crayon » « soient capables d'un contact éventuel, fût-il indirect, avec les opérations instrumentales ».

semble des opérations qui mesurent la longueur. En général un concept ne veut rien dire de plus qu'un ensemble d'opérations ; *le concept est synonyme de l'ensemble de ses opérations correspondantes.* »

Bridgman a vu toutes les implications qu'entraîne cette forme de pensée pour la société dans son ensemble (4) :

« Adopter un point de vue opérationnel va beaucoup plus loin qu'une simple restriction du sens du mot « concept », cela signifie une transformation radicale de toutes nos habitudes de pensée : nous ne pourrons plus utiliser désormais comme instruments de pensée des concepts dont nous ne pouvons pas rendre compte en termes d'opérations. »

La prédiction de Bridgman s'est réalisée. La nouvelle forme de pensée est aujourd'hui la principale tendance, en philosophie, en psychologie, en sociologie et dans d'autres domaines. Si on montre qu'ils ne peuvent pas recevoir une définition adéquate en termes d'opération ou de fonctionnement, on peut dès lors éliminer bien des concepts auparavant très embarrassants. Un empirisme radical (j'examinerai cet empirisme dans les chapitres VII et VIII) sert de justification méthodologique à la critique que ces intellectuels adressent aux prétentions de l'esprit : il s'agit d'un positivisme qui, dans son refus des éléments transcendants de la Raison, forme la contrepartie académique du comportement socialement requis.

En dehors des notabilités académiques, « le changement profond dans nos habitudes de pensée » est plus sérieux. Il est dans la façon dont le système dominant coordonne toutes les idées et tous les objectifs avec ceux qu'il produit, dont il les enferme et dont il rejette ceux qui sont inconciliables. L'instauration d'une pareille réalité unidimensionnelle ne signifie pas que le matérialisme règne, que les préoccupations spirituelles, métaphysiques et que les activités bohèmes ont disparu. Au contraire, il y a toujours beaucoup de « Prions ensemble cette semaine », de « Pourquoi ne pas essayer Dieu ? », de Zen, d'« existentialisme », des manières de vivre « beat ». Mais ces formes de protes-

(4) *Ibid.*, p. 31.

tation et de transcendance n'entrent plus désormais en contradiction avec le statu quo, elles ne sont plus négatives. Elles constituent plutôt la partie cérémonielle d'un béhaviorisme pratique, sa négation inoffensive, elles sont rapidement assimilées par le statu quo, elles font partie de son régime de santé.

La pensée unidimensionnelle est systématiquement favorisée par les faiseurs de politique et par leurs fournisseurs d'information de masse. Leur univers discursif est plein d'hypothèses qui trouvent en elles-mêmes leur justification et qui, répétées de façon incessante et exclusive, deviennent des formules hypnotiques, des diktats. Par exemple sont « libres » les institutions fonctionnant dans les pays du Monde Libre ; les autres modes transcendants de liberté sont, par définition, de l'anarchisme, du communisme ou de la propagande. Sont « socialistes » tous les empiètements sur l'entreprise privée que l'entreprise privée n'impose pas elle-même, tels une bonne assurance sociale, ou la protection de la nature contre une commercialisation trop dévastatrice, ou encore l'établissement de services publics qui peuvent porter atteinte aux bénéfiques du secteur privé. Cette logique totalitaire des faits accomplis a sa contrepartie dans les pays de l'Est. Là, la liberté c'est la manière de vivre en régime communiste et toute forme transcendante de liberté est soit du capitalisme, soit du révisionnisme, soit du sectarisme de gauche. Dans les deux camps, les idées non opérationnelles sont non conformistes et subversives. Le mouvement de la pensée est arrêté par des barrières qui apparaissent comme les limites de la Raison elle-même.

Une telle limitation de la pensée n'est pas nouvelle. Il y a, dans le rationalisme moderne sous sa forme spéculative et sous sa forme empirique, un radicalisme critique extrême dans la méthode scientifique et philosophique en même temps qu'une attitude non critique de quiétude vis-à-vis des institutions sociales établies. Ainsi *l'ego cogitans* de Descartes ne doit pas atteindre les « grands corps » publics. Hobbes pensait qu'on « doit préférer le présent, le défendre et estimer que c'est ce qu'il y a de meilleur ». Kant était d'accord avec Locke pour approuver la révolution à condition qu'elle parvienne à organiser l'ensemble de la société et à empêcher la subversion.

Cependant ces principes de la Raison, accommodants, étaient en contradiction permanente avec la misère et l'injustice de règle dans les « grands corps » publics, avec une révolte contre elles, effective, plus ou moins consciente. Les conditions sociales étaient telles qu'elles permettaient aux individus de se dissocier vraiment de l'ordre établi des affaires. Il y avait une dimension privée et politique où cette dissociation pouvait se développer et devenir une vraie opposition, qui prouvait sa force et la validité de ses objectifs.

Comme la société a supprimé peu à peu cette dimension, le fait que la pensée en est arrivée à se limiter elle-même est d'autant moins indifférent. Les philosophes et les scientifiques ont « le dos tourné » et pendant ce temps le processus philosophico-scientifique entretient des relations étroites avec le processus social, la Raison théorique fait alliance avec la Raison pratique. La société fait obstacle à toutes les opérations, à tous les comportements oppositionnels ; par conséquent, les concepts qui les expriment semblent illusoire, ils ont perdu leur signification. La transcendance historique ressemble trop à une transcendance métaphysique, pour la science et pour la pensée scientifique elle est suspecte. Le point de vue opérationnel et béhavioriste, quand il est pratiqué comme une « habitude de pensée », devient l'univers établi du discours et de l'action, l'univers établi des besoins et des aspirations. La « ruse de la Raison » c'est la Raison qui travaille comme elle l'a si souvent fait dans l'intérêt des pouvoirs établis. A force d'insister sur des concepts opérationnels et béhavioristes, elle est contre la pensée et les comportements libres quand ils s'efforcent de prendre une distance vis-à-vis de la réalité donnée et d'accueillir les alternatives interdites. La Raison théorique et la Raison pratique, le béhaviorisme académique et le béhaviorisme social ont un terrain commun : c'est la société avancée qui fait du progrès scientifique et technique un instrument de domination.

« Progrès », ce n'est pas un terme neutre ; c'est un mouvement vers des fins spécifiques et ces fins, les diverses façons d'améliorer la condition humaine les déterminent. La société industrielle avancée est proche du stade où, si le progrès persiste, la direction et l'organisation actuelles du

progrès devront être bouleversées. Cette étape sera atteinte quand la production matérielle (et les services nécessaires) sera automatisée à un point tel que tous les besoins vitaux pourront être satisfaits, avec un temps de travail marginal. A ce niveau, le progrès technique aura transcendé le domaine de la nécessité où on faisait de lui un instrument de domination et d'exploitation et où on limitait sa rationalité. La technologie sera soumise au libre jeu des facultés dans la lutte pour la pacification de la nature et de la société.

Marx envisageait un tel stade quand il parlait d'« abolition du travail ». Le terme de « pacification de l'existence » semble plus indiqué pour parler d'un monde qui est au bord de la guerre mondiale — à cause d'un conflit international qui transforme et qui suspend les contradictions à l'intérieur des sociétés établies. « Pacification de l'existence », cela veut dire que les besoins, les désirs, les aspirations ne sont plus régentés par des intérêts privés, visant à dominer et à perpétuer les formes destructives du combat de l'homme avec la nature.

Aujourd'hui la lutte contre cette option historique s'appuie solidement sur la population dominée et son idéologie consiste à faire dépendre étroitement la pensée et les comportements de l'univers donné des faits. Justifié par les réalisations de la science et de la technique, par sa productivité croissante, le statu quo défie toute transcendance. Au moment où elle peut réaliser cette pacification, à partir de ses réalisations techniques et intellectuelles, la société industrielle arrivée à maturité se durcit et refuse cette option. L'opérationnalisme, en théorie et en pratique, est devenu théorie et pratique de l'« enfermement ». Sous son dynamisme apparent, cette société est un système parfaitement statique : son mouvement en avant est compris tout entier dans sa productivité oppressive et ses réglementations profitables. Le progrès technique est enfermé dans le système, cela va de pair avec le fait qu'il grandit dans la direction établie. Grâce aux entraves politiques imposées par le statu quo, plus la technologie semble capable de créer des conditions de pacification, plus les esprits et les corps des hommes sont conditionnés contre cette alternative.

Il y a ces deux phénomènes dans les secteurs les plus avancés de la société industrielle : d'une part la rationalité

s'exprime dans une tendance au perfectionnement technique, d'autre part elle fait tous les efforts possibles pour enfermer cette tendance à l'intérieur des institutions établies. C'est là qu'est la contradiction interne de cette civilisation, dans l'élément irrationnel de sa rationalité, c'est ce qu'expriment ses réalisations. La société industrielle qui s'approprie la technologie et la science s'est organisée pour dominer toujours plus efficacement l'homme et la nature, pour utiliser ses ressources toujours plus efficacement. Elle devient irrationnelle quand la réussite de ses entreprises ouvre de nouvelles dimensions à la réalisation de l'homme. S'organiser pour la paix, ce n'est pas pareil que s'organiser pour la guerre. Les institutions qui servent à la lutte pour l'existence ne peuvent pas servir à la pacification de l'existence. La vie en tant que fin, c'est une notion différente qualitativement de la notion de vie en tant que moyen.

On ne peut jamais considérer une telle forme d'existence si qualitativement nouvelle comme un simple sous-produit des changements politiques et économiques, comme l'effet plus ou moins spontané d'un changement d'institutions qui seraient, elles, la nécessité première. Un changement qualitatif exige aussi que les bases *techniques* sur lesquelles cette société repose doivent changer — ces bases techniques qui permettent aux institutions économiques et politiques d'imposer à l'homme, en tant qu'objet d'exploitation, une « seconde nature ». Les techniques d'industrialisation sont des techniques politiques, et comme telles, elles condamnent d'avance les objectifs de la Raison et de la Liberté.

Bien sûr le travail doit précéder la réduction du travail et l'industrialisation doit précéder la réalisation des besoins et des satisfactions des hommes. Mais comme toute liberté dépend de la conquête d'une nécessité qui lui est étrangère, la réalisation de la liberté dépend des *techniques* de cette conquête. Quand le travail est arrivé à la plus grande productivité possible, cette productivité peut servir à faire durer le travail, et l'industrialisation la plus efficace peut servir à restreindre et à conditionner les besoins.

Quand ce stade est atteint, la domination — en guise d'abondance et de liberté — envahit toutes les sphères de l'existence privée et publique, elle intègre toute opposition réelle, elle absorbe toutes les alternatives historiques. La

rationalité technologique révèle son caractère politique en même temps qu'elle devient le grand véhicule de la plus parfaite domination, en créant un univers vraiment totalitaire dans lequel la société et la nature, l'esprit et le corps sont gardés dans un état de mobilisation permanent pour défendre cet univers.

2. L'ENFERMEMENT DE L'UNIVERS POLITIQUE

La société de mobilisation totale qui prend forme dans les secteurs les plus avancés de la civilisation industrielle est la combinaison productive d'une société de bien-être et d'une société de guerre. Si on la compare à celles qui l'ont précédée c'est vraiment une « société nouvelle ». Les éléments de perturbation traditionnels ont été ou supprimés ou isolés, les éléments menaçants ont été pris en main. Ses caractères principaux sont bien connus : les intérêts du grand capital concentrent l'économie nationale, le gouvernement joue le rôle de stimulant, de soutien et quelquefois de force de contrôle ; cette économie s'imbrique dans un système mondial d'alliances militaires, d'accords monétaires, d'assistance technique et de plans de développement ; les « cols bleus » s'assimilent aux « cols blancs », les syndicalistes s'assimilent aux dirigeants des usines ; les loisirs et les aspirations des diverses classes deviennent uniformes ; il existe une harmonie pré-établie entre les recherches scientifiques et les objectifs nationaux ; enfin la maison est envahie par l'opinion publique, et la chambre à coucher est ouverte aux communications de masse.

Dans la sphère politique, cette tendance se manifeste par une unification bien définie ou convergence des opposés. L'accord des deux partis principaux en matière de politique étrangère — la politique de *Bipartisanship* — l'emporte sur la rivalité des intérêts particuliers, face à la menace du communisme international. Cet accord s'étend à la politique intérieure, où il est de plus en plus difficile d'établir une différence entre les programmes des grands partis, ils ont le même degré d'hypocrisie et ils utilisent les mêmes clichés.

Cette unification des opposés pèse sur les possibilités mêmes de changement social en même temps qu'elle enferme dans son système les couches sociales sur le dos desquelles il progresse — c'est-à-dire les classes mêmes qui jadis incarnaient l'opposition au système en tant qu'ensemble.

Aux Etats-Unis il faut souligner la collusion des intérêts du capital et des syndicats et leur alliance ; dans *Labor Looks at Labor : A Conversation*, publié par le Centre d'études des institutions démocratiques en 1963, nous apprenons que

« Le syndicat est devenu à ses propres yeux presque indistinct de l'entreprise. Nous assistons aujourd'hui au phénomène des syndicats et des entreprises formant ensemble des groupes de pression. Le syndicat ne peut plus convaincre les ouvriers des fusées que l'entreprise pour laquelle ils travaillent est son ennemi (« a fink outfit ») quand le syndicat lui-même fait cause commune avec la grosse entreprise pour obtenir des contrats de fusées encore plus importantes, pour avoir d'autres commandes d'armement, quand ils se présentent ensemble devant le Congrès et demandent ensemble qu'on construise des fusées à la place des bombes, ou qu'on construise des bombes à la place des fusées, en vertu du contrat qui leur est échu. »

Le Parti travailliste anglais, dont les leaders rivalisent d'ardeur avec leurs collègues du Parti conservateur pour faire avancer les intérêts nationaux, a de la peine à sauver un modeste programme de nationalisation partielle. En Allemagne de l'Ouest où le Parti communiste est mis hors la loi, le Parti social démocrate a officiellement rejeté ses programmes marxistes pour prouver sa respectabilité de façon convaincante. Telle est la situation dans les premiers pays industriels du monde occidental. A l'Est la réduction graduelle des contrôles politiques directs prouve la confiance progressive accordée aux contrôles technologiques pour exercer la domination. Quant aux partis communistes puissants de France et d'Italie, ils ne font que confirmer la tendance générale des événements, avec leur programme restreint qui écarte la prise de pouvoir par la révolution et qui se plie aux règles du jeu parlementaire.

C'est faux de considérer les partis communistes français et italiens comme « étrangers » dans le sens où ils seraient soutenus par un pouvoir étranger. Cette affirmation ne contient pas moins une vérité : ils sont « étrangers » dans la mesure où ils témoignent d'une histoire passée (ou future) à l'intérieur de la réalité présente. S'ils ont consenti à travailler dans le cadre du système établi, ce n'est pas simplement pour des raisons tactiques et en vue d'une stratégie à court terme, c'est parce que leur base sociale a été affaiblie et que la transformation du système capitaliste a changé leurs objectifs (il en est de même pour les objectifs de l'Union soviétique qui a approuvé leur changement politique). Ces partis communistes nationaux jouent le rôle historique de partis d'opposition légaux, « condamnés » à être non radicaux. Ils témoignent de la portée et de l'étendue de l'intégration capitaliste. Dans de telles conditions, la différence qualitative des intérêts contradictoires n'est plus qu'une différence quantitative, le schéma de la société établie est respecté.

Il ne semble pas qu'on ait besoin d'une analyse très poussée pour déceler les raisons de cette évolution. Ainsi à l'Ouest : les anciens conflits au sein de la société se modifient sous la double (et mutuelle) influence du progrès technique et du communisme international. Les luttes de classe et l'examen des « contradictions impérialistes » sont différés devant la menace de l'extérieur. Mobilisée contre cette menace, la société capitaliste a une cohésion interne que les stades antérieurs de la civilisation n'ont pas connue. Cette cohésion a des causes strictement matérielles : la mobilisation contre l'ennemi est un puissant stimulant de production et d'emploi, elle entretient un niveau de vie élevé.

C'est sur ces bases que s'élève un univers d'administration qui contrôle les récessions, qui règle les conflits, grâce aux effets bénéfiques d'une productivité croissante et de la menace d'une guerre nucléaire. Est-ce que cette situation a une stabilité « temporaire » dans ce sens qu'il n'y a rien de changé aux *sources* des conflits (ils sont pour Marx dans le mode de production capitaliste, dans la contradiction entre la propriété privée des moyens de production et les classes productives) ou bien est-ce que cette situation correspond à la transformation de la structure antagonique elle-même qui

résoudrait les contradictions en les rendant supportables ? Si la seconde hypothèse est vraie, comment dans ce contexte les rapports entre le capitalisme et le socialisme évoluent-ils, ces rapports qui faisaient du socialisme la négation historique du capitalisme ?

A — COMMENT LE CHANGEMENT SOCIAL EST DIFFÉRÉ

La théorie marxiste classique envisage la transition du capitalisme au socialisme sous forme de révolution politique : le prolétariat détruit l'appareil *politique* du capitalisme mais il conserve son appareil *technologique* et il le soumet à la socialisation. Il y a une continuité dans la révolution : la rationalité technologique, libre de restrictions et de destructions irrationnelles, se maintient et s'épanouit dans la nouvelle société. Cette continuité est une notion d'une importance vitale si l'on considère le socialisme comme la négation du capitalisme. Il est intéressant de lire à ce sujet l'exposé d'un marxiste soviétique (1) :

« Quoique le développement de la technologie est fonction des lois économiques de chaque formation sociale, il ne prend pas fin, comme les autres facteurs économiques, au moment où les lois de la formation cessent d'être en vigueur. Quand les anciennes relations de production se brisent, au cours du processus révolutionnaire, la technologie demeure et, subordonnée aux lois économiques de la nouvelle formation économique, elle continue de se développer à un rythme accru. Contrairement au développement économique de base dans les sociétés antagoniques, la technologie ne procède plus par bonds, c'est une accumulation graduelle d'éléments d'une qualité nouvelle tandis que les éléments désuets disparaissent. »

Le capitalisme avancé fait entrer la rationalité technique dans son appareil de production, malgré l'emploi irrationnel qui en est fait. Cela vaut pour l'outillage mécanisé, pour les usines, pour l'exploitation des ressources, cela vaut aussi

(1) A. Zworikine, « The History of Technology as a Science and as a Branch of Learning ; a Soviet View », *Technology and Culture*, Wayne State University Press, Detroit, 1961.

pour la forme du travail, puisque c'est une forme d'adaptation au processus mécanique et un maniement de ce processus, puisque le travail est « exploité scientifiquement ». Ni la nationalisation, ni la socialisation *par elles-mêmes* ne changent cet aspect matériel de la rationalité technologique ; au contraire la technologie est une condition essentielle pour un développement socialiste de toutes les forces productives.

Certes, Marx soutenait que si les « producteurs immédiats » organisaient et dirigeaient l'appareil productif, il y aurait un changement *qualitatif* dans la continuité technique : c'est-à-dire que la production viserait à satisfaire les besoins individuels qui se développeraient librement. Cependant dans la mesure où l'existence privée et publique dans toutes les sphères de la société est engloutie dans l'appareil technique établi — il devient le moyen de contrôle et de cohésion dans un univers politique où sont intégrées les classes laborieuses —, dans cette mesure un changement qualitatif implique un changement de la structure technologique elle-même. Pour que s'opère un tel changement, il faudrait que les classes laborieuses soient « étrangères » à cet univers dans leur existence même, il faudrait qu'il leur paraisse impossible de continuer à vivre dans cet univers, il faudrait que le besoin d'un changement qualitatif soit une question de vie ou de mort. Ainsi la négation doit exister avant le changement lui-même. L'idée que les forces historiques de libération doivent se développer à l'intérieur de la société établie est la pierre angulaire de la théorie marxiste.

De nos jours c'est précisément cet « espace intérieur » où se pratique la transcendance historique qui est obstrué par la société, où sujets et objets indistinctement sont les instruments dans un ensemble qui a sa raison d'être dans une puissante productivité et dans ses réalisations. Sa promesse suprême c'est une vie de plus en plus confortable pour un nombre de gens toujours plus grand. Et ceux-ci ne peuvent pas imaginer, au sens strict, un univers de discours et d'action qualitativement différent, puisque la société a le pouvoir d'endiguer toute tentative de subversion et de conditionner l'imagination. Ceux qui occupent l'enfer de la société d'abondance sont enfermés avec une brutalité qui fait revivre les pratiques médiévales et certaines autres plus récentes. Quant aux autres, moins déshérités, la société répond à

leur besoin de liberté en satisfaisant les besoins qui rendent la servitude supportable, et même insoupçonnée ; cela se fait grâce au processus de production. Les classes laborieuses dans les secteurs avancés de la civilisation industrielle subissent une transformation décisive, c'est d'ailleurs le thème d'une vaste recherche sociologique. Je vais énumérer les principaux facteurs de cette transformation :

1) La mécanisation réduit progressivement en quantité et en intensité l'énergie physique dépensée au travail. Cette évolution a une incidence importante sur le concept marxiste de travailleur (prolétarien). Pour Marx, le prolétaire est avant tout un travailleur manuel qui dépense et qui épuise son énergie physique au cours du travail, même s'il travaille sur des machines. Pour s'approprier la plus-value, les capitalistes achetaient et utilisaient cette énergie humaine, dans des conditions infra-humaines, c'est ce qui donnait à l'exploitation ses aspects révoltants et inhumains ; Marx dénonce la peine physique, la misère physique du travail. Tel est l'élément matériel, tangible que l'on trouve dans l'esclavage salarié et l'aliénation — la dimension physiologique et biologique du capitalisme classique.

« Pendant les siècles passés, une cause importante d'aliénation résidait dans le fait que l'être humain prêtait son individualité biologique à l'organisation technique : il était porteur d'outils ; les ensembles techniques ne pouvaient se constituer qu'en incorporant l'homme comme porteur d'outils. Le caractère déformant de la profession était à la fois psychique et somatique » (2).

Aujourd'hui, la mécanisation du travail de plus en plus perfectionnée, dans le capitalisme avancé, tout en soutenant l'exploitation, modifie l'attitude et le statut de l'exploité. Dans l'ensemble technologique, le travail mécanisé, dont le temps est en grande partie (sinon entièrement) occupé par des réactions automatiques et semi-automatiques, est toujours

(2) Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958, p. 103, note.

une occupation qui s'étale sur toute la vie, il est toujours un esclavage épuisant, abêtissant, inhumain. Il est d'autant plus épuisant que les cadences ne cessent de croître, que les conducteurs de machines sont soumis à des contrôles rigides, que les ouvriers sont isolés (3). Bien sûr cette forme d'esclavage est le résultat d'une automation *bloquée, partielle* ; à l'intérieur de la même usine il y a des secteurs automatisés, semi-automatisés, non automatisés. Mais dans ces conditions « la technologie a substitué la tension d'esprit et/ou l'effort mental à la fatigue musculaire » (4). Dans les usines les plus automatisées, on insiste sur la nécessité de transformer l'énergie physique en technique et intelligence :

[Il faut]... « une bonne tête plutôt qu'une main habile, un logicien plutôt qu'un ouvrier de métier, plutôt du nerf que du muscle, un conducteur plutôt qu'un travailleur manuel, un surveillant plutôt qu'un opérateur » (5).

Cette sorte d'asservissement magistral n'est pas différent essentiellement de celui qui s'exerce sur la dactylo, sur l'employé de banque, sur le vendeur ou sur la vendeuse toujours sous pression, sur le speaker de la télévision. La standardisation, la routine rendent semblables les métiers productifs et les métiers non productifs. Le prolétaire dans les stades antérieurs du capitalisme était vraiment la bête de somme qui procurait par le travail de son corps les nécessités et les luxes de la vie, pendant qu'il vivait, lui, dans la crasse et la pauvreté. Ainsi il était un vivant refus de sa société (6).

(3) Voir Charles Denby, « Workers Battle Automation », *News and Letters*, Détroit, 1960.

(4) Charles R. Walker, *Toward the Automatic Factory*, Yale University Press, New Haven, 1957, p. XIX.

(5) *Ibid.*, p. 175.

(6) On doit insister sur le lien étroit qu'il y a entre exploitation et appauvrissement dans les concepts marxistes et cela en dépit des dernières redéfinitions. Pour ces dernières, l'appauvrissement prend soit un aspect culturel, soit un aspect relatif au point qu'il peut s'appliquer à la maison de banlieue avec automobile, télévision, etc. « Appauvrissement » signifie le *besoin et la nécessité absolue* de bouleverser des conditions de vie *intolérables*. C'est au début de toute révolution contre les institutions sociales fondamentales qu'apparaît un besoin aussi absolu.

Au contraire, l'ouvrier organisé dans les secteurs avancés de la société technologique vit ce refus de façon moins perceptible. Comme les autres objets humains de la division sociale du travail, il est en train de s'intégrer à la communauté technologique. Dans les secteurs où l'automatisation est la plus réussie, une sorte de communauté technologique semble associer les atomes humains dans leur travail. La machine semble insinuer aux opérateurs quelque rythme hypnotique.

« Il est généralement admis que des mouvements coordonnés, accomplis par un groupe de personnes, au même rythme, procurent du plaisir — tout à fait indépendamment de ce qu'ils sont en train de faire au moyen de ces mouvements » (7).

Et le sociologue observateur croit que c'est une raison pour développer progressivement un « climat collectif » « qui favoriserait à la fois la production et certaines formes importantes de satisfaction humaine ». Il parle de « l'accroissement d'un fort esprit de groupe dans chaque équipe » et il note la remarque d'un ouvrier : « Tous tant que nous sommes nous sommes pris dans le tourbillon des choses... (8). » La phrase exprime admirablement à quel point l'asservissement mécanique a changé : les choses tourbillonnent, elles n'oppressent plus, elles font tourbillonner l'instrument humain — tout entier, corps, esprit et âme. Une remarque de Sartre éclaire ce processus :

« Aux premiers temps des machines semi-automatiques, des enquêtes ont montré que les ouvrières spécialisées se laissaient aller, en travaillant, à une rêverie d'ordre sexuel, elles se rappelaient la chambre, le lit, la nuit, tout ce qui ne concerne que la personne dans la solitude du couple fermé sur soi. Mais c'est la machine en elles qui rêvait de caresses... » (9).

(7) Charles R. Walker, *op. cit.*, p. 104.

(8) *Ibid.*, p. 104.

(9) Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard, Paris, 1960, p. 290.

Le processus mécanique dans l'univers technologique détruit ce que la liberté a de secret et d'intime, il réunit la sexualité et le travail dans un automatisme rythmique et inconscient — ce processus est parallèle à l'assimilation des métiers.

2) Les occupations elles-mêmes ont tendance à s'assimiler. Dans les établissements industriels-clés, les « cols bleus » cèdent la place aux « cols blancs », le nombre des travailleurs non productifs augmente (10). Ce changement quantitatif doit être mis en rapport avec le changement d'aspect des principaux instruments de production. A un stade avancé de mécanisation et en tant qu'élément de la réalité technologique, la machine n'est pas

« une unité absolue, mais seulement une réalité technique individualisée, ouverte selon deux voies : celle de la relation aux éléments, et celle des relations inter-individuelles dans l'ensemble technique » (11).

La machine est elle-même un système d'outils et de relations mécaniques ; ainsi elle étend bien au-delà de l'individu le processus du travail, son pouvoir croissant s'affirme du fait que le travailleur a une « autonomie professionnelle » réduite et qu'il s'intègre aux autres professions qui subissent et dirigent l'ensemble technique. Certes, autrefois, en fait d'autonomie professionnelle, il était plutôt question pour le travailleur d'asservissement professionnel. Mais cette forme d'asservissement spécifique était en même temps l'origine de son pouvoir de négation spécifique, professionnel — le pouvoir d'arrêter un processus qui le menaçait d'anéantissement, en tant qu'être humain. Maintenant les travailleurs sont en train de perdre l'autonomie professionnelle qui faisait d'eux une classe à part, différente des autres groupes actifs, parce qu'elle était une mise en cause vivante de la société établie.

(10) *Automation and Major Technological Change : Impact on Union Size, Structure, and Function*, Industrial Union Dept. AFL-CIO, Washington, 1958, pp. 5 et ss.

Salomon Barkin, *The Decline of the Labor Movement*, Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, 1961, pp. 10 et ss.

(11) Gilbert Simondon, *op. cit.*, p. 146.

Le changement technologique qui tend à en finir avec la machine en tant qu'instrument *individuel* de production, en tant qu'« unité absolue », semble ébranler la notion marxiste de « composition organique du capital » et, avec elle, la théorie de la création de la plus-value. Selon Marx, la machine ne crée jamais de la valeur mais transmet simplement sa propre valeur au produit, alors que la plus-value est toujours le résultat de l'exploitation du travail vivant. La machine incorpore la force de travail humain et, grâce à elle, le travail passé (le travail mort) est conservé, il détermine le travail vivant. De nos jours, avec l'automatisation, les relations entre le travail mort et le travail vivant semblent changer qualitativement. On en est au point où la productivité est déterminée « par les machines et non par le rendement individuel » (12). Et même il devient impossible de mesurer le rendement individuel :

« L'automatisation dans son sens le plus large, cela signifie qu'on a fini de mesurer le travail... Avec l'automatisation, on ne peut pas mesurer le rendement d'un homme en particulier ; maintenant on ne mesure plus que l'utilisation de l'équipement. Si cela est généralisé comme une sorte de concept..., il n'y a plus, par exemple, aucune raison pour payer un homme à la pièce ou pour le payer à l'heure, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de raison de conserver le « double système » de paie, le salaire au temps et le salaire à la pièce » (13).

Daniel Bell, l'auteur de ce rapport, va plus loin, il met en relation ce changement technologique avec le phénomène historique de l'industrialisation :

« Ce n'est pas parce qu'on a construit des usines qu'il y a eu l'industrialisation, c'est parce qu'on s'est mis à *mesurer le travail*. C'est quand le travail peut être mesuré, quand on peut lier un homme à un métier,

(12) Serge Mallet, dans *Arguments*, n^{os} 12-13, Paris, 1958, p. 18.

(13) *Automation and Major Technological Change*, op. cit., p. 8.

quand on peut mettre un harnais sur lui et mesurer son travail à la pièce, le payer à la pièce ou à l'heure, qu'on a affaire à l'industrialisation moderne » (14).

Ce qui est en jeu dans ces changements technologiques, c'est plus qu'un système de paie, c'est la relation du travailleur avec les autres classes, c'est l'organisation du travail. Et le progrès technique est-il compatible avec les institutions mêmes dans lesquelles l'industrialisation s'est développée ?

3) Ces changements de l'aspect du travail et des instruments de production changent l'attitude et la conscience des travailleurs. La preuve en est faite avec « l'intégration sociale et culturelle » de la classe ouvrière dans la société capitaliste, sujet tant débattu. Est-ce seulement un changement de conscience ? La réponse affirmative que les marxistes font fréquemment à cette question semble étrangement inconsistante. Peut-on comprendre que la conscience change à ce point si on n'enregistre pas un changement correspondant dans la « réalité sociale » ? Même si on admet qu'ils ne dépendent pas absolument de l'idéologie, les rapports qui existent entre ce changement et la transformation du processus productif s'opposent à une semblable interprétation. L'assimilation des besoins et des aspirations, du niveau de vie, des activités de loisir, des activités politiques, c'est la conséquence de l'intégration au processus matériel de production, dans l'usine même. On peut sûrement se demander si on peut parler d'« une intégration volontaire » (Serge Mallet) autrement que dans un sens ironique. Dans la situation actuelle les aspects négatifs de l'automation sont les plus importants : les cadences s'accroissent, il y a un chômage qui découle d'un manque d'adaptation à la technique, les directions ont des positions plus fortes, les ouvriers sont de plus en plus impuissants et résignés. Il y a moins de chances de promotion puisque les directions choisissent de préférence des ingénieurs et des diplômés (15). Il y a cependant d'autres tendances. L'organi-

(14) *Ibid.*

(15) Charles R. Walker, *ibid.*, pp. 97 et ss. Voir aussi : Ely Chinoy, *Automobile Workers and the American Dream*, Garden City, Doubleday, 1955, *passim*.

sation technologique qui s'applique à une équipe de travail engendre une interdépendance plus vaste qui intègre le travailleur à l'usine (16). On remarque l'« ardeur » des travailleurs pour « participer à la solution des problèmes de la production », le « désir d'unir activement leurs intelligences pour aborder des problèmes de technique et de production qui dépendent nettement de la technologie » (17). Dans quelques-unes des entreprises les plus avancées, les travailleurs portent même à l'entreprise un intérêt de propriétaire — c'est un des effets de la « participation des travailleurs » à l'entreprise capitaliste qu'on a souvent observé. Une description suggestive qui se rapporte aux raffineries Caltex, tout à fait américanisées, à Ambès, en France, donnera une idée de cette tendance. Les ouvriers de l'usine ont conscience des liens qui les attachent à l'entreprise :

« Liens professionnels, liens sociaux, liens matériels : le métier appris dans la raffinerie, l'habitude des rapports de production qui s'y sont établis, les multiples avantages sociaux qui, en cas de mort subite, de maladie grave, d'incapacité de travail, de vieillesse enfin, lui sont assurés par sa seule appartenance à la firme, prolongeant au-delà de la période productive de leur vie la sûreté des lendemains. Ainsi la notion de ce contrat vivant et indestructible avec la Caltex les amène à se préoccuper avec une attention et une lucidité inattendues de la gestion financière de l'entreprise. Les délégués aux Comités d'entreprise épluchent la comptabilité de la société avec le soin jaloux qu'y accorderaient des actionnaires consciencieux. La direction de la Caltex peut certes se frotter les mains lorsque les syndicats acceptent de surseoir à leurs revendications de salaires en présence des besoins d'investissements nouveaux. Mais elle commence à manifester les plus « légitimes » inquiétudes lorsque, prenant au mot les bilans truqués de la filiale française, ils s'inquiètent des marchés

(16) Floyd C. Mann and L. Richard Hoffman, *Automation and the Worker. A Study of Social Change in Power Plants*, Henry Holt, New York, 1960, p. 189.

(17) Charles R. Walker, *op. cit.*, p. 213.

« désavantageux » passés par celle-ci et poussent l'audace jusqu'à contester les prix de revient et suggérer des propositions économiques » (18).

4) Dans le nouveau monde technologique du travail, l'attitude négative de la classe ouvrière s'affaiblit. La classe ouvrière n'est plus la contradiction vivante de la société établie. Cela est d'autant plus vrai que de l'autre côté de la barrière, du côté de l'organisation et de la direction, il y a une organisation technologique de la production. La domination prend l'aspect d'une administration (19). Les dirigeants et les possédants capitalistes perdent leurs fonctions d'agents responsables ; ils ne sont plus que des bureaucrates dans l'appareil du grand capital. La vaste hiérarchie des comités de direction et d'administration va au-delà de toute entreprise particulière, pénètre dans le monde du laboratoire scientifique et de l'institut des recherches, du gouvernement et de l'intérêt national, faisant disparaître, derrière une façade d'objectivité rationnelle, les vrais agents d'exploitation. La haine et la frustration sont privées de cible et le voile technologique dissimule l'inégalité et l'esclavage. Malgré le progrès technique, l'homme est assujéti à son

(18) Serge Mallet, « Le Salaire de la technique », dans *La Nef*, n° 25, Paris, 1959, p. 40.

A propos de la tendance à l'intégration aux Etats-Unis, voici une étonnante déclaration d'un dirigeant syndical de l'*United Automobile Workers* : « Souvent (...) nous nous réunissons dans une salle de syndicat et nous parlons des doléances des travailleurs ainsi que de notre action. Alors que j'avais organisé l'autre jour une réunion avec la direction, entre-temps le problème qui nous préoccupait a été réglé et le syndicat n'a pas eu la possibilité de jouer les redresseurs de torts. C'est à qui accordera le plus (...). Toutes les choses pour lesquelles nous avons lutté, l'entreprise les accorde maintenant aux travailleurs. Ce qu'il nous faut trouver, ce sont d'autres choses que le travailleur désire et que l'employeur ne veut pas lui accorder (...). Nous cherchons, nous cherchons. » *Labor Looks at Labor. A Conversation*, Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, 1963, p. 16.

(19) Est-il encore nécessaire de dénoncer la « révolution des managers » ? La production capitaliste s'effectue par l'investissement du capital privé pour une extorsion et une appropriation de la plus-value, le capital est un instrument social qui permet la domination de l'homme sur l'homme. La multiplication du nombre des actionnaires, la séparation entre propriété et gestion dans les entreprises, ne peuvent pas changer les aspects essentiels de ce processus.

appareil productif — et d'autant plus qu'il y a plus de libertés et plus de confort. Ce qui est nouveau, c'est la souveraine rationalité dans ce phénomène irrationnel, c'est l'efficacité d'un conditionnement qui façonne les aspirations et les pulsions instinctuelles des individus et masque la différence qu'il y a entre la vraie et la fausse conscience. Car en réalité, si les contrôles s'exercent de façon administrative et non pas sur les personnes physiques (par la faim, la dépendance, la force), si le travail paraît moins pénible, si les classes actives ont été assimilées, s'il y a une égalisation dans le domaine de la consommation, tout cela ne compense pas le fait que les décisions dont dépendent la vie et la mort, la sécurité personnelle et nationale sont prises à un niveau où les individus n'ont aucun contrôle. Les esclaves de la civilisation industrielle avancée sont des esclaves sublimés, mais ils demeurent des esclaves, car l'esclavage peut se définir

« non par l'obéissance, ni par la rudesse des labeurs, mais par le statut d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose » (20).

C'est la forme pure de la servitude : exister comme instrument, comme chose. Même si la chose est animée, si elle choisit elle-même sa nourriture matérielle et intellectuelle, si elle ne ressent pas son existence-de-chose, si elle est jolie, propre, mobile, sa servitude ne fait pas de doute. En même temps que la réification tend à devenir totalitaire à cause de sa forme technologique, les organisateurs et les administrateurs sont de plus en plus dépendants du mécanisme qu'ils organisent et administrent. Cette dépendance mutuelle n'est plus la relation dialectique entre maître et esclave qui a disparu dans la lutte pour une reconnaissance mutuelle, c'est plutôt un cercle vicieux dans lequel sont enfermés à la fois le maître et l'esclave. Les techniciens règnent-ils, ou bien ne sont-ils que les exécutants de ceux qui se reposent sur les techniciens en tant que planificateurs ?

(20) François Perroux, *La Coexistence pacifique*, Presses universitaires, Paris, 1958, vol. III, p. 600.

... « Les impératifs de la course aux armements, aujourd'hui très technologique, ont entraîné la nécessité de retirer des mains des responsables gouvernementaux l'initiative et le pouvoir des décisions cruciales pour les confier aux techniciens, aux planificateurs et aux savants. Ils sont employés par de vastes empires industriels et ils sont responsables des intérêts de leurs employeurs. Leur travail consiste à concevoir de nouveaux systèmes d'armements et à persuader les militaires que pour l'avenir de leur profession et pour l'avenir du pays ils doivent acheter ce qu'ils ont, eux, conçu » (21).

Les ensembles productifs comptent sur les militaires pour leur sécurité et leur croissance, les militaires de même se reposent sur les trusts, « non seulement pour leurs armes, mais aussi pour définir la sorte d'armes dont ils ont besoin, le prix et les délais nécessaires (22) ». Le cercle vicieux c'est vraiment le symbole d'une société qui se développe et se maintient dans la direction qu'elle a établie — guidée par les besoins de croissance qu'elle engendre et qu'elle limite en même temps.

B — PERSPECTIVES D'ENFERMEMENT

Est-ce que cet enchaînement de productivité et de répression grandissantes a quelque chance d'être rompu ? Pour répondre, il faudrait tenter de projeter dans le futur les développements actuels, en supposant une évolution relativement normale, c'est-à-dire en négligeant la possibilité pourtant réelle d'une guerre nucléaire. On supposerait que l'ennemi demeure « permanent » — c'est-à-dire que le communisme continuerait de coexister avec le capitalisme. Le capitalisme serait toujours capable de maintenir et même d'augmenter le standard de vie pour une fraction croissante de la population et cela en même temps qu'il intensifierait

(21) Stewart Meacham, *Labor and the Cold War*, American Friends Service Committee, Philadelphie, 1959, p. 9.

(22) *Ibid.*

les moyens de destruction, en même temps qu'il entretiendrait un gaspillage méthodique des ressources et des aptitudes. Cela a été possible malgré deux guerres mondiales, malgré l'incommensurable régression intellectuelle et matérielle qu'avaient occasionnée les régimes fascistes.

Cette situation aurait toujours les mêmes causes matérielles :

- a) une croissante productivité du travail (progrès technique) ;
- b) l'augmentation du taux des naissances ;
- c) une économie basée sur la défense ;
- d) une étroite association économique et politique entre les pays capitalistes et l'affermissement de leurs relations avec les pays sous-développés.

Mais il y aurait un conflit permanent entre les rendements productifs de la société et l'utilisation qui en serait faite pour la destruction et l'oppression ; il faudrait donc des efforts redoublés pour imposer à la population les impératifs de l'appareil — il faudrait se débarrasser de l'excédent des rendements, créer le besoin d'acheter des marchandises qui puissent se vendre avec profit, créer le désir de travailler pour produire et distribuer ces marchandises. Ainsi le système s'oriente vers une administration totale et simultanément il tend à devenir totalement dépendant d'une administration que dirigent des organismes publics et privés ; ainsi se fortifient les relations d'intérêts entre les grandes sociétés publiques et privées et leurs clients, leurs employés. Ce n'est pas en opérant une nationalisation partielle ou en généralisant la participation des travailleurs à la gestion et au bénéfice des entreprises, qu'on pourra changer ce système de domination — tant que les travailleurs eux-mêmes resteront une force affirmative, un soutien pour ce système.

Il existe des tendances explosives qui proviennent à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. L'une d'elles est inhérente au progrès technique lui-même, c'est l'automatisation. J'ai dit plus haut que si l'automatisation se généralise, cela ne veut pas dire simplement que la mécanisation s'est développée quantitativement, cela veut dire que le caractère des forces productives de base a changé. Il semble que l'automatisation, une fois qu'elle a atteint les limites des possibilités techni-

ques, est incompatible avec une société dont le processus de production est basé sur l'exploitation privée de la force de travail humaine. Presque un siècle avant que l'automatisation devienne une réalité, Marx envisageait ses perspectives explosives :

« Puisque la grande industrie se développe, la création de la véritable richesse dépend moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisée que de la puissance des instruments (*Agentien*) mis en mouvement pendant le temps de travail. Ces instruments, et leur degré d'efficacité, ne sont pas en rapport avec le temps de travail immédiat que requiert leur production ; leur efficacité dépend plutôt du niveau général de la science et du progrès technologique ; leur efficacité dépend en d'autres mots de l'application de cette science à la production (...). Dans ces conditions, le travail humain n'est plus inclus dans le processus de production — l'homme est relié au processus de production plutôt comme surveillant, comme régulateur (*Wächter und Regulator*) (...). Il est en dehors du processus de production au lieu d'en être le principal agent (...). Au cours de cette transformation, le grand pilier de la production et de la richesse, ce n'est plus désormais le travail immédiat accompli par l'homme lui-même, ni son temps de travail, mais le potentiel de sa productivité universelle (*Produktivkraft*), c'est-à-dire son savoir et sa maîtrise de la nature à travers la vie sociale — en un mot c'est l'évolution de l'individu social (*des gesellschaftlichen Individuums*). *Le vol du temps de travail d'autrui, sur lequel repose encore la richesse aujourd'hui*, semble une base bien faible si on la compare aux nouvelles bases sur lesquelles s'est édifiée la grande industrie. Dès que le travail humain, dans sa forme immédiate, aura cessé d'être la grande source de richesse, le temps de travail cessera, et devra nécessairement cesser d'être la mesure de la richesse, et la valeur d'échange devra nécessairement cesser d'être la mesure de valeur en usage. *Le surplus de travail des masses* a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale (*des allgemeinen Reich-*

tums), et l'oisiveté d'une minorité a cessé d'être la condition nécessaire au développement des facultés humaines intellectuelles et universelles. Ainsi s'écroule la production basée sur la valeur d'échange... » (23).

L'automation semble vraiment être le grand catalyseur de la société industrielle avancée. C'est un catalyseur explosif ou non explosif au niveau matériel du changement qualitatif, c'est l'instrument technique qui permet le passage de la quantité à la qualité. Avec ce processus social d'automation, la force de travail se transforme ou plutôt elle opère une transsubstantiation au cours de laquelle, séparée de l'individu, elle devient un objet productif indépendant, c'est-à-dire un sujet.

Si elle devenait *le* processus de la production matérielle, l'automation révolutionnerait la société tout entière. Si la réification de la force de travail humaine atteignait à la perfection, il se produirait un éclatement de la forme réifiée, une brisure dans la chaîne qui assujettit l'individu au mécanisme — ce mécanisme qui le fait esclave de son propre travail. S'il y avait une automation complète dans le domaine de la nécessité, l'homme bénéficierait d'un temps libre tel qu'il pourrait enfin donner forme à sa vie privée *et* sociale. Ce serait la transcendance historique vers une nouvelle civilisation.

Au stade atteint actuellement par le capitalisme avancé, les organisations ouvrières s'opposent avec raison à une automation qui ne compense pas les pertes d'emploi. Elles demandent qu'on utilise le plus possible la force de travail humaine dans la production matérielle et ainsi elles s'opposent au progrès technique. Cependant, en agissant ainsi, elles s'opposent également à ce que le capital soit utilisé de la façon la plus efficace, elles empêchent que les efforts ne se multiplient pour accroître la productivité du travail. En d'autres termes, le blocage continu de l'automation peut affaiblir la position concurrentielle, nationale et internationale

(23) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, pp. 592, ss., p. 596.

Fondements de la critique de l'économie politique, trad. fr. R. Dangeville, 2 vol. Paris, éditions Anthropos, 1967 (traduction modifiée).

du capital, causer une dépression de longue durée et par conséquent réactiver le conflit des intérêts de classe.

Cela devient une réalité au moment où le conflit entre le capitalisme et le communisme se déplace et quitte le domaine militaire pour le domaine social et économique. Par le moyen de l'administration totale, l'automation peut se développer plus rapidement, dans le système soviétique, quand un certain niveau technique a été atteint. C'est une menace pour la position concurrentielle internationale du capitalisme qui devrait inciter le monde occidental à accélérer la rationalisation du processus de production. A cette rationalisation, les travailleurs s'opposent fermement, mais ils ne pratiquent pas cependant une politique radicale. Aux Etats-Unis, au moins, les chefs des organisations ouvrières ne définissent pas des objectifs et des moyens de lutte qui aillent au-delà d'un schéma commun à l'intérêt national et à l'intérêt de classe, celui-ci étant adapté à l'intérêt national. Les forces explosives peuvent encore être manipulées à l'intérieur du schéma.

Ici aussi, le fait que la force de travail humaine est de moins en moins utilisée dans le processus de production signifie que la force politique de l'opposition décline. Etant donné la proportion croissante des « cols blancs », s'il y avait une radicalisation politique, c'est dans les groupes des « cols blancs » qu'apparaîtraient une action et une conscience politique indépendantes ; or c'est un développement très peu probable. Si les syndicats de masse organisent progressivement le nombre grandissant des « cols blancs », dans le meilleur des cas se développera dans ces groupes une conscience syndicaliste, plus difficilement une radicalisation politique (24).

« Politiquement, s'il y a plus de cols blancs dans les syndicats, ce sera l'occasion pour les porte-parole libéraux et petits-bourgeois de confondre plus sûrement les « intérêts du travail » avec ceux de la communauté en tant que tout. Les syndicats de masse, en tant que groupes de pression, prendront de l'extension et inévi-

(24) *Automation an Technological Change, op. cit., p. 11.*

tablement les porte-parole syndicaux seront amenés à des marchandages qui déborderont sur la politique économique nationale » (25).

Dans ces conditions, pour bloquer sans heurt les tendances à l'éclatement, il faut que les entreprises privées s'ajustent et ajustent habilement leur économie aux impératifs de l'Etat de Bien-Etre. Ces impératifs impliquent que les dépenses et les interventions gouvernementales s'accroîtront considérablement, que s'opérera une planification à l'échelle nationale et internationale, que le programme de l'aide à l'étranger s'intensifiera, qu'il y aura une sécurité sociale bien organisée, des travaux publics de grande envergure et peut-être même une nationalisation partielle (26). Je crois que les fractions dont les intérêts sont dominants accepteront ces exigences progressivement et non sans hésitation, et qu'elles confieront leurs prérogatives à un pouvoir plus efficace.

Pour ce qui est de bloquer le changement social dans l'autre type de civilisation industrielle, la société soviétique (27), il y a deux raisons pour lesquelles on ne peut pas faire la comparaison avec les perspectives de blocage dans notre société : a) chronologiquement, la société soviétique appartient à un stade antérieur d'industrialisation, elle possède encore de vastes secteurs qui sont à un stade pré-technologique ; b) structurellement, ses institutions économiques et politiques sont essentiellement différentes (nationalisation totale et dictature).

Les rapports étroits qui existent entre ces deux aspects rendent l'analyse difficile. A cause du retard historique, l'industrialisation, en pays soviétique, procède sans se baser

(25) C. Wright Mills, *White Collar*, Oxford University Press, New York, 1956, p. 319. Trad. française, *Les Cols blancs*, Maspero, Paris, 1966.

(26) Dans les pays capitalistes moins avancés, où de puissantes fractions militantes du mouvement ouvrier sont toujours vivantes (en France, en Italie), leur force est minée par une rationalisation technologique et politique accélérée, de forme autoritaire. Les exigences du conflit international contribuent à donner plus de force à cette forme autoritaire et à faire adopter par ces fractions militantes les tendances qui prédominent dans les contrées industrielles les plus avancées et les poussent à faire alliance avec elles.

(27) Voir Herbert Marcuse, *Marxisme soviétique*, Collection Idées, Gallimard, Paris, 1963.

sur le gaspillage, sans restreindre la productivité comme c'est le cas dans notre société où le profit privé impose ses intérêts. Il lui faut veiller au contraire à ce que sa planification satisfasse les besoins vitaux après et peut-être en même temps que les besoins militaires et politiques.

Le fait que dans ce cas l'industrialisation fasse preuve d'une rationalité plus grande est-il seulement le signe et le privilège du retard historique et est-il destiné à disparaître quand elle aura atteint un niveau avancé ? Est-ce également le retard historique qui nécessite d'autre part — dans des conditions de coexistence compétitive avec le capitalisme avancé — le développement total et le contrôle total des ressources par un régime dictatorial ? Après avoir atteint son objectif, qui est de « rejoindre et dépasser » la société capitaliste, la société soviétique sera-t-elle capable de libéraliser les contrôles totalitaires au point qu'un changement qualitatif puisse avoir lieu ?

L'argument tiré du retard historique selon lequel la libération doit nécessairement être imposée par la force et par le gouvernement dans les conditions où l'immaturation matérielle et intellectuelle prévalent, cet argument est le pivot du marxisme soviétique, mais les théoriciens de la « dictature éducatrice », de Platon à Rousseau, le défendaient également. Il est facile de se moquer de cet argument, il est difficile de le réfuter : il a le mérite de tenir compte sans trop d'hypocrisie des conditions matérielles et intellectuelles qui font obstacle à une autodétermination intelligente et réelle.

Bien plus, cet argument démasque une certaine idéologie répressive de la liberté, celle qui sous-entend que la liberté humaine peut s'épanouir dans une vie de labeur, de pauvreté et de stupidité. Bien entendu, la société doit d'abord créer des conditions matérielles qui rendent la liberté accessible à tous ses membres avant d'être une société libre ; elle doit *créer* la richesse avant de pouvoir la *distribuer* suivant les besoins des individus, avant que ces besoins se développent librement ; elle doit rendre ses esclaves capables d'apprendre, de voir et de penser avant qu'ils sachent ce qui se passe et ce qu'ils peuvent faire pour le changer. Et au fur et à mesure que les esclaves ont été conditionnés pour vivre en esclaves, pour se contenter de ce rôle, il semble né-

cessairement que leur libération vienne du dehors, et d'en haut. Ils seront « contraints à être libres », contraints à « voir les choses telles qu'elles sont, et quelquefois telles qu'elles devraient être », ils doivent être mis sur la « bonne voie » à la recherche de laquelle ils sont (28).

Mais avec toute sa vérité, l'argument ne peut pas répondre à la question qui est devenue plus pressante avec le temps : qui éduque les éducateurs et où est la preuve qu'ils possèdent « le bien » ? Cela ne change rien à la question de montrer que l'on peut également appliquer cette question à certaines formes démocratiques de gouvernement, où les décisions capitales sur ce qui est bon pour la nation sont prises par des représentants élus (ou plutôt endossées par des représentants élus) — ces représentants qui sont élus dans des conditions où l'endoctrinement est efficace et librement accepté. La « dictature éducatrice » peut avancer pour sa défense (et c'est un argument assez faible) que le risque terrible qu'elle entraîne n'est pas plus terrible en réalité que le risque que prennent actuellement les grandes sociétés libérales et les sociétés autoritaires et que ce n'est pas à plus grand frais.

Cependant, contre le langage des faits bruts et de l'idéologie, la logique dialectique insiste sur le fait que les esclaves doivent être *libres* pour revendiquer leur libération avant de pouvoir devenir libres et que la fin doit apparaître dans les moyens pour l'atteindre. Marx tient compte de cette condition quand il dit que la libération de la classe ouvrière doit être l'action de la classe ouvrière elle-même. Le socialisme doit devenir une réalité dès le premier acte de la révolution parce qu'il doit être déjà prêt dans la conscience et dans l'action de ceux qui font la révolution.

Il existe, il est vrai, une « première phase » de construction socialiste durant laquelle la nouvelle société « est encore marquée par les caractères originaux de l'ancienne société dont elle émerge » (29). Mais dès le début de cette phase le changement qualitatif différencie l'ancienne et la nouvelle société. Selon Marx la « deuxième phase » est littéralement

(28) Rousseau, *Le Contrat social*, livre I, chap. VII ; livre II, chap. VI.

(29) Marx [et Engels], *Critique du programme de Gotha* [et d'Erfurt], Editions sociales, Paris, 1950.

constituée à l'intérieur de la première phase. Le mode de vie qualitativement nouveau engendré par le nouveau mode de production apparaît *avec* la révolution socialiste et la révolution socialiste est la fin du système capitaliste et elle est à la fin du système capitaliste. La construction socialiste commence avec la première phase de la révolution.

De la même manière, dès la première phase, on passe de « à chacun selon son travail » vers « à chacun selon ses besoins » — grâce à la création d'une base matérielle et technologique et grâce (cela est décisif) à la *manière* dont elle est créée. Le contrôle du processus productif par les « producteurs immédiats » est supposé donner naissance à la transition essentielle qui sera ce qui distinguera plus tard l'histoire des hommes libres de la préhistoire de l'homme. C'est une société dans laquelle ces mêmes producteurs, autrefois simples objets du « produire d'abord », deviennent des individus humains qui planifient et qui utilisent les instruments de leur travail pour réaliser leurs propres besoins et leurs facultés. Pour la première fois dans l'histoire, les hommes agiraient librement et collectivement contre la nécessité (et poussés par elle) qui restreint leur liberté et limite leur humanité. Dès lors, toute répression imposée par nécessité serait véritablement une nécessité librement acceptée. Le développement de la société communiste d'aujourd'hui est à l'opposé de cette conception, il renvoie (ou il est amené à renvoyer à cause de la situation internationale) le changement qualitatif à la seconde phase et la transition du capitalisme au socialisme est encore, en dépit de la révolution, un changement quantitatif. L'homme est encore réduit en esclavage par les instruments de son travail dans le cadre d'une rationalisation très efficace et qui promet.

L'industrialisation stalinienne s'est développée dans une situation de « coexistence hostile » et cela peut expliquer son caractère terroriste. Mais elle a également mis en mouvement les forces qui font du progrès technique un instrument de domination durable. Les moyens portent préjudice à la fin. En supposant qu'aucune catastrophe, qu'aucune guerre nucléaire ne coupent court à son développement, le progrès technique réalisera une amélioration continue du niveau de vie, une libération continue des contrôles. L'économie nationalisée pourra exploiter la productivité du travail

et du capital sans qu'il y ait de résistance structurelle (30), tout en réduisant considérablement les heures de travail et en augmentant le confort. Et cela pourra se faire sans que se relâche l'étau d'une administration totale sur le peuple. Il n'y a aucune raison de supposer que le progrès technique plus la nationalisation pourront réaliser « automatiquement » une libération et un déblocage des forces de négation. Au contraire, la contradiction entre les forces productives en croissance et leur organisation contraignante — admise ouvertement comme un trait du développement socialiste, même par Staline (31) — ira en s'atténuant, elle ne deviendra pas plus flagrante. Plus les dirigeants sont capables de distribuer les produits de consommation, plus la population dominée sera fermement liée aux diverses bureaucraties actuellement au pouvoir.

Mais quand bien même le blocage du changement qualitatif semble le même dans le système soviétique que dans le système du capitalisme avancé, la base de production socialiste introduit une différence essentielle. Bien sûr, dans le système soviétique, il y a une nette séparation dans le processus productif entre les « producteurs immédiats » (les travailleurs) et ceux qui contrôlent les moyens de production, ce qui entraîne des différences de classe à la base même du système. Mais cette séparation a été établie par une décision politique et par le pouvoir politique après la courte « période héroïque » de la révolution bolchevique ; depuis lors elle a été maintenue. Ce n'est pas elle, le moteur du processus productif ; elle n'a rien à voir avec la division capitaliste entre le capital et le travail qui découle du fait que les moyens de production appartiennent à la propriété privée. Dans ces conditions, les sphères dirigeantes sont elles-mêmes séparées du processus de production — c'est-à-dire qu'on peut les remplacer sans faire exploser les institutions de base de la société.

La thèse des marxistes soviétiques contient une demi-

(30) Sur ce qui fait différer la résistance née de l'intérieur de la résistance qu'on peut manipuler, voir Herbert Marcuse, *Marxisme soviétique*, *op. cit.*

(31) « Economic Problems of Socialism in the U.R.S.S. » (1952), in Leo Grulioiw ed., *Current Soviet Policies*, F. A. Praeger, New York, 1953, pp. 5, 11, 14.

vérité : il y a des contradictions entre les « rapports de production arriérés et le caractère des forces productives », mais la plupart de ces contradictions peuvent être résolues sans explosion ; c'est à travers un « changement progressif » qu'on arrivera à cette « conformité » entre les deux facteurs (32). Toutefois, il est vrai aussi que ce changement quantitatif devra se transformer en changement qualitatif, ce qui veut dire que l'Etat, le Parti, le Plan devront disparaître en tant que forces indépendantes surimposées aux individus. Dans la mesure où ce changement ne toucherait pas la base matérielle de la société (le processus productif nationalisé), il se limiterait à une révolution *politique*. Et si ce changement pouvait aboutir à l'autodétermination comme base même de l'existence humaine, spécialement dans le domaine du travail nécessaire, il constituerait la révolution la plus radicale et la plus complète de l'histoire. Si les produits nécessaires à la vie sont distribués sans rapport avec le rendement de chacun, si le temps de travail est réduit au minimum, si l'éducation devient universelle et permet aux fonctions d'être interchangeables — ce sont les conditions préalables de l'autodétermination mais ce ne sont pas encore les contenus de l'autodétermination. Une administration pourrait créer de telles conditions, mais leur réalisation serait la fin de cette administration. Bien sûr une société industrielle libre et parvenue à maturité dépendrait toujours d'une division du travail et cette division impliquerait l'inégalité dans les fonctions. Les besoins sociaux réels, les exigences techniques, les différences physiques et intellectuelles entre les individus justifient une telle inégalité. Mais les fonctions de direction et de supervision ne permettraient plus désormais de soumettre la vie des autres à des intérêts particuliers. La transition vers un tel stade constitue un processus révolutionnaire plutôt qu'un processus évolutif, même à partir d'une économie totalement nationalisée et planifiée.

Peut-on penser qu'à l'intérieur de ses structures, le système communiste créera (ou plutôt sera forcé de créer en fonction du contexte international) des conditions qui faciliteront une telle transition ? Cette hypothèse est contredite

(32) *Ibid.*, p. 14.

par des arguments de poids. Il y a d'abord que la bureaucratie bien implantée résisterait de toutes ses forces à une telle évolution et c'est dans le combat à outrance contre le monde capitaliste qu'elle trouve les raisons d'être de cette résistance, tout comme il faut y chercher les raisons qui incitent à créer des conditions de libération préalable.

La notion de quelque « besoin inné du pouvoir » ne nous est d'aucune utilité pour comprendre ce phénomène. C'est un concept psychologique vague et grossier qu'on ne peut pas utiliser pour l'analyse des développements sociaux. Il ne s'agit pas de se demander si les bureaucraties communistes « abandonneront » leur position privilégiée quand le changement qualitatif sera devenu possible ; le problème est de savoir si elles pourront empêcher l'évolution que requiert le changement qualitatif. Pour cela, il leur faudrait arrêter le développement matériel et intellectuel à un niveau où une domination rationnelle et profitable est encore possible, où il est encore possible d'assujettir la population dominée à son travail, de la lier aux intérêts de l'État ou aux intérêts des autres institutions établies. Ici encore, la coexistence mondiale semble être un facteur décisif, elle constitue depuis longtemps un facteur décisif dans la situation *interne* des deux sociétés opposées. Le besoin d'utiliser totalement le progrès technique, le besoin de survivre grâce à un standard de vie supérieure vaincront peut-être la résistance des bureaucraties en place.

J'aimerais ajouter quelques remarques sur les pays en voie de développement. On considère souvent que leurs récents progrès peuvent changer les perspectives des pays industriels avancés et qu'ils peuvent constituer une « troisième force » dont la puissance peut s'accroître dans une indépendance relative. Si nous reprenons les termes de la discussion précédente, est-ce une évidence que les anciens pays coloniaux ou semi-coloniaux doivent adopter un processus d'industrialisation essentiellement différent de celui du capitalisme et du communisme d'aujourd'hui ? Y a-t-il des indices pour un développement dans ce sens dans la culture autochtone, dans la tradition de ces pays ? Je me bornerai à parler de pays arriérés où il y a déjà un processus d'industrialisation — c'est-à-dire où l'industrialisation coexiste avec une culture pré-industrielle et anti-industrielle (l'Inde, l'Égypte).

Ces pays abordent le processus d'industrialisation alors que leurs populations ne sont pas préparées à une productivité technologique, à une efficacité technologique, à une rationalité technologique qui fonctionnent comme forces motrices de la société. En d'autres termes, une grande partie de la population n'est pas encore devenue une force de travail séparée des moyens de production. Ces conditions favorisent-elles une forme originale de rapprochement entre le phénomène de l'industrialisation et celui de la libération ? Il s'agirait dans ce cas d'un mode d'industrialisation tout à fait nouveau ; d'une part l'appareil productif se construirait en tenant compte des besoins vitaux de la population dominée et d'autre part il aurait pour objectif de pacifier la lutte pour l'existence.

Dans ces pays, l'industrialisation ne naît pas à partir de rien. Elle apparaît dans une situation historique où le capital social nécessaire à l'accumulation primitive doit être cherché en grande partie à l'extérieur : dans le bloc capitaliste, dans le bloc communiste ou dans les deux. Il existe également dans ces pays une présomption très répandue selon laquelle pour garder son indépendance il faut s'industrialiser rapidement et atteindre un niveau de productivité suffisant pour s'assurer une autonomie relative dans la compétition entre les deux géants.

Suivant cette hypothèse, les sociétés sous-développées en se transformant en sociétés industrielles doivent dépasser aussi rapidement que possible les formes pré-technologiques. Il en est ainsi spécialement dans les pays où les besoins les plus vitaux de la population sont encore loin d'être satisfaits, où, pour élever le standard de vie très bas, il faut que la production et la distribution se mécanisent et se standardisent. Dans ces pays, les coutumes et les traditions pré-technologiques et même pré-« bourgeoises » sont un poids mort qui offre une grande résistance à un développement imposé. Le processus de mécanisation (en tant que processus social) exige qu'on se soumette à un système de pouvoirs anonymes, il exige une destruction totale des valeurs traditionnelles et des institutions par exemple la désacralisation — et elle a à peine commencé. Peut-on s'attendre raisonnablement à ce que les pays sous-développés puissent maîtriser cette résistance par des moyens démocratiques et

libéraux ? Peut-on penser que ces pays peuvent effectuer le bond historique de la société pré-technologique à la société post-technologique où l'appareil technologique maîtrisé serait la base d'une démocratie authentique ? Il semble au contraire que ces pays qui s'imposent un développement forcené connaîtront une période où l'administration sera totale, où elle sera plus violente et plus dure que celle des sociétés avancées pour la même période : ces sociétés en effet ont déjà comme points de départ les réalisations de l'ère libérale. Pour résumer, disons que les pays en voie de développement sont sur le point de céder soit à une forme de néo-colonialisme (et il y en a de toutes sortes), soit à un système d'accumulation primitive plus ou moins terroriste.

Pourtant une autre évolution semble possible (33). Si dans les pays sous-développés les formes de vie et de travail traditionnelles offrent une forte résistance à l'industrialisation et à la technologie, si la perspective même d'une vie plus aisée ne vient pas à bout de cette résistance, le progrès et l'industrialisation ne pourraient-ils pas trouver des formes qui s'inspireraient de cette tradition pré-technologique ?

Pour cette forme de progrès adapté au pays il faudrait une politique planifiée qui n'imposerait pas d'office une technologie aux formes de vie et de travail traditionnelles mais qui chercherait à développer ces dernières sur leurs propres bases, en éliminant les forces d'oppression et d'exploitation (forces matérielles et religieuses) qui les ont empêchées jusque-là d'assurer le développement de l'existence humaine. Pour atteindre ce but, la révolution sociale, la réforme agraire, la lutte contre la surpopulation seraient des conditions préalables et non pas l'industrialisation selon le modèle des sociétés avancées. Une forme de progrès adaptée au pays semble parfaitement possible dans des contrées où les ressources naturelles, si on les sauvegarde, sont suffisantes pour survivre et aussi pour assurer une vie digne de ce nom. Et là où elles ne sont pas suffisantes ne pourraient-elles pas le devenir grâce à une aide graduelle et prudente de la technologie qui respecterait les formes et le schéma traditionnels ?

(33) Pour ce qui suit, voir les très beaux livres de René Dumont et particulièrement *Terres vivantes*, Plon, Paris, 1961.

Si tel est le cas, des conditions nouvelles feraient leur apparition, des conditions qui n'existent pas dans les sociétés industrielles avancées ou dans les anciennes sociétés industrielles et qui n'y ont jamais existé : les « producteurs immédiats » auraient la chance de créer eux-mêmes, avec leur propre travail et leur propre loisir, leur propre progrès, de pouvoir contrôler son taux de croissance et son orientation. C'est de la base que procéderait l'autodétermination, et le travail pour créer les marchandises nécessaires se transcenderait en un travail pour la satisfaction.

Mais, même ces hypothèses abstraites ne nous permettent pas de méconnaître les limites brutes de l'autodétermination. La révolution initiale qui, en abolissant l'exploitation matérielle et mentale, doit établir les conditions d'un nouveau développement, se conçoit difficilement sous la forme d'une action spontanée. Bien plus, pour qu'il y ait une forme de progrès adaptée au pays, il faudrait qu'il y ait un changement dans la politique des deux grands blocs industriels qui aujourd'hui façonnent le monde — un abandon du néo-colonialisme sous toutes ses formes. Et il n'y a à l'heure actuelle, aucun indice qui permette de prévoir un tel changement.

C — L'ÉTAT DE BIEN-ÊTRE ET L'ÉTAT DE GUERRE

En résumé : C'est l'avenir de l'Etat de bien-être qui décidera de la possibilité de bloquer la révolution — possibilité qui existe en conséquence d'une politique de domination technologique. Un tel Etat semble capable d'élever le standard de vie en l'« administrant ». C'est une capacité inhérente à toutes les sociétés industrielles avancées où l'appareil technique est très efficace — il est organisé sous forme de pouvoir indépendant des individus — et fonctionne en développant et en intensifiant la productivité. Dans ces conditions, si la liberté et l'opposition s'affaiblissent, il ne faut pas envisager ce phénomène comme un problème intellectuel ou moral, il ne s'agit pas de détérioration ou de corruption. Il s'agit plutôt d'un processus social objectif dans la mesure où la production et la distribution d'une quantité croissante de marchandises et de services créent une attitude rationnelle de conformité à la technologie.

Cependant, avec toute sa rationalité, l'Etat de bien-être n'est pas un Etat où règne la liberté parce qu'il restreint systématiquement : a) le temps libre (34) « techniquement » utilisable ; b) la quantité et la qualité des marchandises et des services « techniquement » accessibles aux besoins vitaux des individus ; c) l'intelligence (consciente ou inconsciente) qui pourrait concevoir et réaliser les possibilités de l'auto-détermination.

La société industrielle récente n'a pas réduit, elle a plutôt multiplié les fonctions parasitaires et aliénées (destinées à la société en tant que tout, si ce n'est à l'individu). La publicité, les relations publiques, l'endoctrinement, le gaspillage organisé ne sont plus désormais des dépenses improductives, ils font partie des coûts productifs de base. Pour produire efficacement cette sorte de gaspillage socialement nécessaire, il faut recourir à une rationalisation constante, il faut utiliser systématiquement les techniques et les sciences avancées. Par conséquent, la société industrielle politiquement manipulée a presque toujours comme sous-produit un niveau de vie croissant, une fois qu'elle a surmonté un certain retard. La productivité croissante du travail crée une surproduction grandissante (qui est accaparée et distribuée soit par une instance privée soit par une instance publique) laquelle permet à son tour une consommation grandissante — et cela bien que la productivité tende à se diversifier. Cette configuration, aussi longtemps qu'elle durera, fera baisser la valeur d'usage de la liberté ; à quoi bon insister sur l'autodétermination tant que la vie régentée est la vie confortable et même la « bonne » vie. C'est sur cette base rationnelle et matérielle que s'unifient les opposés, que devient possible un comportement politique unidimensionnel. Sur cette base, les forces politiques transcendantes qui sont à l'intérieur de la société sont bloquées et le changement qualitatif ne semble possible que s'il vient du *dehors*.

Refuser l'Etat de bien-être en invoquant des idées abstraites de liberté est une attitude peu convaincante. La perte

(34) « Temps libre », et non « temps de loisir ». Ce dernier tend à se développer dans la société industrielle avancée, mais il n'est pas libre dans la mesure où il est conditionné par les affaires et la politique.

des libertés économiques et politiques qui constituaient l'aboutissement des deux siècles précédents peut sembler un dommage négligeable dans un État capable de rendre la vie administrée, sûre et confortable. Si les individus sont satisfaits, s'ils sont heureux grâce aux marchandises et aux services que l'administration met à leur disposition, pourquoi chercheraient-ils à obtenir des institutions différentes, une production différente de marchandises et de services ? Et si les individus qui sont au préalable conditionnés dans ce sens s'attendent à trouver, parmi les marchandises satisfaisantes, des pensées, des sentiments et des aspirations, pourquoi désireraient-ils penser, sentir et imaginer par eux-mêmes ? Bien entendu, ces marchandises matérielles et culturelles qu'on leur offre peuvent être mauvaises, vides et sans intérêt — mais le *Geist* et la connaissance ne fournissent aucun argument contre la satisfaction des besoins.

La critique de l'État de bien-être en termes de libéralisme (avec le préfixe néo ou sans) n'est pas valable parce qu'elle s'attache à des conditions que l'État de bien-être a dépassées : à un degré moindre de richesse sociale et de technologie. Cette critique manifeste son aspect réactionnaire en attaquant la législation sociale dans son ensemble et des dépenses gouvernementales justifiées et destinées à d'autres secteurs que ceux de la défense militaire.

Dénoncer les charges oppressives de l'État de bien-être sert ainsi à protéger les charges oppressives de la société *antérieure* à l'État de bien-être. Au stade le plus avancé du capitalisme, cette société est un système de pluralisme contrôlé, dans lequel les institutions rivales se combinent pour affermir le pouvoir de l'ensemble sur l'individu. Néanmoins, l'individu administré préfère nettement une administration pluraliste à une administration totale. C'est qu'une institution peut le protéger contre une autre, une organisation peut réduire l'action d'une autre, c'est qu'il peut calculer les chances d'échappement et les compensations. Le règne de la loi, quelque restrictive qu'elle soit, est toujours infiniment plus sûr qu'un gouvernement qui est situé au-dessus ou en dehors de la loi.

Cependant si l'on considère ses principales tendances, on peut se demander si cette forme de pluralisme n'est pas en train de précipiter la fin du pluralisme ? La société indus-

trielle avancée est un système de pouvoirs qui se compensent. Mais à un niveau supérieur ces forces s'annulent, elles ont un intérêt commun, elles se liguent pour défendre et généraliser les positions établies, pour combattre une évolution historique, pour bloquer le changement qualitatif. Ne sont pas compris dans les pouvoirs dominants ceux qui les contestent dans leur ensemble (35). Les pouvoirs dominants tendent à immuniser l'ensemble social contre toute négation, qu'elle vienne de l'intérieur ou de l'extérieur ; la politique étrangère de blocage est une extension de la politique intérieure de blocage.

Le pluralisme a une réalité idéologique décevante. Il semble qu'il ne réduise pas la manipulation et la coordination, il les généralise ; il n'empêche pas l'inéluctable intégration, il la facilite. Les institutions libres rivalisent avec les institutions autoritaires pour faire de l'Ennemi une force mortelle à l'intérieur du système. Et si cette force mortelle stimule la productivité et les initiatives, ce n'est pas seulement parce que le « secteur » de la défense acquiert une importance et une influence économiques décisives, c'est parce que la société dans son ensemble devient une société de défense. Car l'Ennemi est là en permanence. Il n'apparaît pas incidemment dans des moments de crise, il est présent dans l'état normal des affaires. Il est aussi menaçant en temps de paix qu'en temps de guerre (il est peut-être plus menaçant en temps de paix) ; il a ainsi une place dans le système, c'est un élément de cohésion.

Ce n'est pas la productivité croissante ou le haut standard de vie en tant que tels qui dépendent de la menace de l'extérieur ; ce qui dépend de la menace de l'extérieur c'est la façon dont on les utilise pour bloquer le changement social et perpétuer la servitude. L'Ennemi est le dénominateur commun de tout ce qui se fait et de tout ce qui ne se fait pas. On ne peut pas dire que l'Ennemi c'est le communisme actuel ou c'est le capitalisme actuel : dans les deux cas l'Ennemi c'est vraiment le spectre de la libération.

(35) Pour avoir un jugement critique et réaliste sur le concept idéologique de Galbraith, voir, Earl Latham, « The Body Politic of the Corporation », in E. S. Mason, *The Corporation in Modern Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, pp. 223, 225 et ss.

La folie de l'ensemble du système justifie les insanités des parties, elle fait une entreprise rationnelle des crimes commis contre l'humanité. Si les gens, qui sont conditionnés adroitement par les autorités publiques et privées, sont prêts à vivre une vie où ils sont totalement mobilisés, il faut admettre qu'ils agissent rationnellement en présence de l'Ennemi et aussi qu'ils apprécient le fait qu'il leur ouvre des possibilités d'emploi et d'investissement dans l'industrie et dans les loisirs. Même les calculs les plus iniques sont rationnels : par exemple, il vaut mieux que cinq millions de gens soient anéantis plutôt que dix millions, vingt millions, et ainsi de suite. C'est en vain qu'on objecte qu'une civilisation qui justifie sa défense par de tels calculs signe son arrêt de mort.

Dans ces conditions, les libertés et les échappatoires qui peuvent exister trouvent leur place et s'abîment au sein de l'ensemble du système organisé. Pour ce marché enrégimenté, est-ce que la compétition ralentit ou est-ce qu'au contraire elle intensifie la course vers un écoulement de marchandises toujours plus grand et plus rapide et vers des formes de plus en plus réactionnaires ? Les partis politiques rivalisent-ils pour aboutir à la paix ou pour rendre l'industrie de l'armement de plus en plus puissante et de plus en plus coûteuse ? Est-ce que la production de l'« abondance » travaille pour la satisfaction des besoins encore insatisfaits ou est-ce qu'au contraire elle la retarde ? Si les premières hypothèses sont exactes, la forme actuelle du pluralisme a une grande influence sur le blocage du changement qualitatif et prévient la « catastrophe » de l'autodétermination, elle ne la déclenchera pas. S'il en est ainsi, la démocratie est le système de domination le plus efficace.

L'image de l'Etat de bien-être qui a été esquissée dans les paragraphes précédents a les traits d'une monstruosité hybride qui se situe entre le capitalisme organisé et le socialisme, entre l'esclavage et la liberté, entre le totalitarisme et le bonheur. Le fait que cette image est possible est suffisamment confirmé par les principales tendances du progrès technique et suffisamment contredit par les forces explosives. La préparation à la guerre nucléaire totale peut aboutir à son déclenchement, c'est là le plus grave danger qui menace cette société. La dissuasion a aussi le rôle d'empêcher toute tentative pour éliminer le *besoin* de la dissuasion. D'autres

facteurs sont en jeu qui peuvent nuire à l'agréable jonction entre le totalitarisme et le bonheur, entre la manipulation et la démocratie, entre l'hétéronomie et l'autonomie — bref ces facteurs peuvent nuire à l'équilibre établi entre un comportement conditionné et un comportement spontané, entre une pensée conditionnée et une pensée libre, entre l'opportunisme et les convictions.

Même le capitalisme le mieux organisé se sert des besoins sociaux comme régulateurs de l'économie, en vue d'une appropriation privée et d'une répartition privée du profit. C'est-à-dire qu'il continue de lier la réalisation des intérêts généraux à celle des investissements privés et des intérêts privés. En agissant ainsi, il maintient ouvert le conflit qui oppose la possibilité croissante de pacifier la lutte pour l'existence au besoin d'intensifier cette lutte, qui oppose l'abolition progressive du travail au besoin de le maintenir comme source de profit. C'est ce conflit qui perpétue les conditions de vie inhumaines de ceux qui sont en bas de la pyramide sociale — les marginaux et les pauvres, ceux qui ne sont pas employés et ceux qu'on ne peut pas employer, les races de couleur persécutées, les pensionnaires des prisons et des maisons psychiatriques.

Dans les sociétés communistes contemporaines, l'ennemi extérieur, le retard technique et l'héritage de la terreur font que l'objectif d' « atteindre et de dépasser » les réalisations du capitalisme a un caractère oppressif. On donne de plus en plus de priorité aux moyens par rapport à la fin — cette priorité perdrait sa raison d'être si la pacification se réalisait — et le capitalisme et le communisme continuent de rivaliser à l'échelle du monde sans recourir aux armes, à travers les institutions mondiales. S'il y avait pacification, ce serait l'avènement d'une économie authentiquement mondiale — la démission de l'Etat national, de l'intérêt national, des affaires nationales et de leurs alliances internationales. Et c'est précisément contre cette possibilité que le monde actuel s'est mobilisé :

« L'ignorance et l'inconscience sont telles que les nationalismes demeurent florissants. Ni l'armement, ni l'industrie du *xx*^e siècle ne permettent aux *patries* d'assurer leur sécurité et leur vie sinon en ensembles

organisés de poids mondial, dans l'ordre militaire et économique. Mais à l'Ouest non plus qu'à l'Est les croyances collectives n'assimilent les changements réels. Les Grands forment leurs empires, ou en réparent les architectures sans accepter les changements de régime économique et politique qui donneraient efficacité et sens à l'une et à l'autre coalitions. »

et :

« Dupes de la nation et dupes de la classe, les masses souffrantes sont partout engagées dans les duretés de conflits où leurs seuls ennemis sont des maîtres qui emploient sciemment les mystifications de l'industrie et du pouvoir.

La collusion de l'industrie moderne et du pouvoir territorialisé est un vice dont la réalité est plus profonde que les institutions et les structures capitalistes et communistes et qu'aucune dialectique nécessaire ne doit nécessairement extirper » (36).

Si les deux seuls systèmes sociaux « souverains » dans le monde contemporain, fatalement, dépendent étroitement l'un de l'autre, c'est que le conflit entre le progrès et la politique, entre l'homme et ses maîtres est devenu total. Quand le capitalisme est confronté avec le communisme et le défie, il est en même temps confronté avec ses propres possibilités : il peut développer toutes les forces productrices d'une façon spectaculaire si les intérêts privés qui bloquent un tel développement pour leur profit leur sont subordonnés. Quand le communisme est confronté avec le capitalisme et le défie, il est également confronté avec ses propres possibilités : des comforts spectaculaires, des libertés, une vie moins pesante. Les deux systèmes ont rendu ces possibilités méconnaissables et dans les deux cas en dernière analyse pour la même raison : ils combattent une forme de vie qui minerait les fondements de la domination.

(36) François Perroux, *ibid.*, vol. III, pp. 631, 632, 633.

3. LA CONQUETE DE LA CONSCIENCE MALHEUREUSE : UNE DESUBLIMATION REPRESSIVE

Nous avons vu qu'il y a une intégration politique dans la société avancée ; ce phénomène est dû à une productivité technologique croissante, à la conquête progressive de l'homme et de la nature. Nous abordons maintenant l'étude d'un phénomène analogue dans le domaine de la culture. Dans ce chapitre, certaines notions clés de la littérature, certaines images et leur destin vont illustrer comment la rationalité technologique est en train de liquider les éléments oppositionnels et transcendants dans la « culture supérieure ». Ces éléments sont victimes du processus de *désublimation* qui est prépondérant dans les secteurs avancés de la société contemporaine.

Les succès et les insuccès de cette société infirment sa culture supérieure. Le culte de la personnalité, de l'autonomie, de l'humanisme, de l'amour tragique et romantique, c'est l'idéal d'une époque révolue. La culture supérieure n'est pas en train de dégénérer en culture de masse ; la réalité met en cause cette culture supérieure, voilà ce qui se passe actuellement. La réalité dépasse la culture. Aujourd'hui l'homme peut faire plus que les héros et les demi-dieux que sa culture a mis à l'honneur ; il a résolu beaucoup de problèmes qui paraissaient insolubles. Mais il a aussi trahi l'espoir et détruit la vérité que les sublimations de la culture supé-

rieure protégeaient. Bien entendu, la culture supérieure a toujours été en contradiction avec la réalité sociale ; seule une minorité privilégiée goûtait ses bienfaits et représentait ses idéaux. Les deux sphères antagoniques de la société ont toujours coexisté ; la culture supérieure a toujours été accommodante et la réalité a été rarement troublée par ses idéaux et sa vérité.

Aujourd'hui l'antagonisme entre la réalité culturelle et la réalité sociale s'affaiblit ; les éléments oppositionnels, étrangers, transcendants, grâce auxquels la culture supérieure constituait *une autre dimension* de la réalité sont en train de disparaître. Ce n'est pas en niant et en rejetant les « valeurs culturelles » que s'opère une liquidation de la culture *bidimensionnelle*, c'est en les incorporant en masse dans l'ordre établi, c'est en les reproduisant et en les diffusant à grande échelle.

Ces valeurs sont en fait des instruments de cohésion sociale. La grandeur d'un art libre, d'une littérature libre, les idéaux de l'humanisme, les peines et les joies de l'individu, l'accomplissement de la personnalité sont des éléments importants dans la compétition entre l'Est et l'Ouest. Ils témoignent pesamment contre les formes actuelles du communisme et ils sont journellement manipulés et vendus. Le fait qu'ils sont en contradiction avec la société qui les vend, ne compte pas. De même que les gens savent ou sentent que les annonces publicitaires, les plates-formes politiques ne sont pas nécessairement vraies ou justes et qu'ils continuent pourtant de les écouter et de les lire, qu'ils vont même jusqu'à se laisser guider par elles, de même ils acceptent les valeurs traditionnelles et ils en font une part de leur matériel mental. Si les communications de masse confondent harmonieusement, et souvent de manière subreptice, l'art, la politique, la religion, la philosophie et le commerce, elles n'en réduisent pas moins ces domaines culturels à un dénominateur commun : la forme marchande. La musique de l'âme est aussi une musique commerciale. Seules comptent les valeurs d'échange, la vérité ne compte pas. La rationalité du statu quo se concentre sur la valeur d'échange et toute autre rationalité doit lui céder.

Les grands mots de liberté et de plénitude que prononcent les leaders et les politiciens au cours de leurs campagnes, sur

les écrans, les ondes et dans les tribunes, n'ont de signification que dans le contexte de la propagande, des affaires, de la discipline, du délassement, en dehors de ce contexte ils deviennent des sons sans signification. Cette assimilation de l'idéal avec la réalité montre à quel point l'idéal a été dépassé. Arraché au domaine sublime de l'âme, de l'esprit ou de l'intériorité, il est traduit en termes et en problèmes opérationnels. Voilà les éléments progressifs de la culture de masse. Si elle est pervertie c'est que la société industrielle avancée a maintenant la possibilité de matérialiser ses idéaux. Cette société est capable de réduire progressivement le domaine sublimé qui a représenté, idéalisé et mis en accusation la condition de l'homme. La culture supérieure devient partie intégrante de la culture matérielle. Elle perd, en se transmuant ainsi, beaucoup de sa vérité.

La culture supérieure de l'Occident — dont la société industrielle continue de professer les valeurs esthétiques, intellectuelles et morales — était une culture pré-technologique aussi bien au sens fonctionnel qu'au sens chronologique du terme. Elle devait sa force à l'expérience d'un monde qui n'existe plus, et que l'on ne peut pas retrouver parce que la société technologique le rend strictement impossible. C'était principalement une culture féodale, même lorsque le monde bourgeois lui donnait quelques-unes de ses formulations les plus durables. Elle était féodale parce qu'elle était réservée à quelques minorités privilégiées, parce qu'il y avait en elle un élément romantique (dont on va parler maintenant), mais surtout elle était féodale parce que ses œuvres authentiques exprimaient une désaffection méthodique et consciente à l'égard du monde des affaires et de l'industrie, à l'égard de son ordre fondé sur le calcul et le profit.

Bien que cet ordre bourgeois ait été souvent représenté dans l'art et la littérature — et même d'une façon positive (par exemple chez les peintres hollandais du XVII^e siècle, dans le *Wilhelm Meister* de Goethe, dans le roman anglais du XIX^e, chez Thomas Mann), il restait un ordre obscurci, brisé, réfuté par une autre dimension qui était irréductible et antagonique au monde des affaires, qui l'accusait et le niait. Dans la littérature cette dimension n'est pas représentée par les héros religieux, spirituels ou moraux (ils soutiennent souvent l'ordre établi), elle est représentée par des

caractères déchirés, par exemple, l'artiste, la prostituée, la femme adultère, le grand criminel, le proscrit, le guerrier, le poète maudit, Satan, le fou — par ceux qui ne gagnent pas leur vie ou qui du moins ne la gagnent pas d'une manière normale et régulière.

Ces caractères, il est vrai, n'ont pas disparu de la littérature de la société industrielle avancée, mais ils survivent essentiellement transformés : la vamp, le héros national, le beatnik, la ménagère névrosée, le gangster, la star, le grand patron, la grande figure charismatique ; leur fonction, très différente, est contraire à celle de leurs prédécesseurs culturels. Ce ne sont plus les images d'une autre manière de vivre mais plutôt des variantes ou des formes de la même vie, elles ne servent plus à nier l'ordre établi, elles servent à l'affirmer.

Sans doute, le monde de leurs prédécesseurs était un monde arriéré et pré-technologique qui avait bonne conscience devant l'inégalité et la peine, un monde où l'on voyait dans le travail une infortune fatidique ; mais c'était un monde qui n'avait pas encore organisé l'homme et la nature sous forme d'objets et d'instruments. Avec son code des formes et des manières, avec le style et le vocabulaire de sa littérature et de sa philosophie, cette culture passée exprimait le rythme et le contenu d'un univers où vallées et forêts, villages et auberges, nobles et vilains, salons, châteaux et cours faisaient partie de la réalité vécue. Dans les vers et dans la prose de cette culture pré-technologique, il y a le rythme de ceux qui marchaient à pied ou qui roulaient en carrosse, qui avaient le temps de penser, de contempler, de sentir, de raconter et qui y prenaient plaisir.

C'est une culture surannée et dépassée que seuls des rêves puérils, des régressions naïves peuvent encore tenter de saisir. Mais cette culture à travers quelques-uns de ses éléments déterminants est aussi une culture *post*-technologique. Ses images et ses situations les plus extrêmes semblent survivre à leur absorption dans les comforts, dans les stimuli manipulés. Elles hantent encore la conscience comme si elles pouvaient renaître et venir à bout du progrès technique. Elles expriment une distanciation libre et consciente à l'égard des formes de vie établies auxquelles la littérature et les arts les opposaient au moment même où ils les ornaient.

A l'opposé du concept marxien qui détermine la relation de l'homme à son travail dans la société capitaliste, *l'aliénation artistique* est la transcendance consciente d'une existence aliénée — une aliénation distanciée et médiatisée. Le conflit avec le monde du progrès, le refus de l'ordre des affaires, qui sont des éléments antibourgeois dans la littérature et l'art bourgeois, ne sont pas le fait d'un manque esthétique de cet ordre, ni celui d'une réaction romantique — qui serait comme la consécration nostalgique d'une forme de civilisation disparaissante. « Romantique » est un terme de dénigrement et de condescendance qu'on utilise facilement pour discréditer des positions d'avant-garde ; le terme « décadent », est utilisé de la même façon pour dénigrer les aspects authentiques et progressistes de la culture, bien plus souvent que des facteurs réels de décadence. Les images traditionnelles de la distanciation artistique sont romantiques dans la mesure où elles sont incompatibles, esthétiquement parlant, avec la société en développement. C'est le signe de leur vérité que cette incompatibilité. Ce qu'elles retiennent et rappellent à la mémoire appartient au futur : ce sont les images d'un bonheur qui tendrait à dissoudre la société, mais elle le refuse et le réprime. Le grand courant surréaliste des années 20 à 30 les a toujours reprises dans leur sens subversif et libérateur. Des exemples tirés au hasard du vocabulaire littéraire de base peuvent indiquer la place et la nature de ces images, ainsi que la dimension qu'elles révèlent : l'Ame, l'Esprit, le Cœur ; la recherche de l'absolu, les fleurs du mal, la femme-enfant, le royaume près de la mer, le bateau ivre, *le long-legged-bait* ; *Ferne* et *Heimat* ; mais également le démon alcool, le démon machine, le démon argent ; Don Juan et Roméo, le *master builder* et *When we dead awake*.

Leur simple énumération montre que ces images appartiennent à une dimension perdue. Ce n'est pas qu'elles soient dépassées à cause de leur désuétude littéraire : quelques-unes de ces images appartiennent à la littérature contemporaine, elles survivent dans ses créations les plus avancées. Ce qui s'est perdu, c'est leur contenu subversif — leur vérité. Ainsi transmues, elles prennent place dans la vie de tous les jours. Les œuvres étranges et dépaysantes qui appartiennent à la culture intellectuelle deviennent des

marchandises et des produits familiers. Est-ce que le fait qu'elles sont reproduites et consommées en masse traduit seulement un changement quantitatif, c'est-à-dire qu'on les apprécie et qu'on les comprend de mieux en mieux, bref, qu'il y a une démocratisation de la culture ?

On a toujours vu dans la littérature et l'art (quand on voulait y voir quelque chose) la vérité d'un ordre « supérieur » qui ne devait pas troubler et qui, en fait, ne troublait pas le monde des affaires. Dans la période contemporaine, la différence entre ces deux domaines, leurs vérités, ont changé. La société avec sa faculté d'absorption épuise les contenus antagoniques de l'art en les assimilant. Dans le domaine de la culture, le système totalitaire nouveau se manifeste précisément sous la forme d'un pluralisme harmonieux ; les œuvres et les vérités les plus contradictoires coexistent paisiblement, dans l'indifférence.

Avant que la société et la culture puissent se réconcilier, la littérature et l'art étaient essentiellement aliénants, ils protégeaient la contradiction et lui donnaient sa force — c'est-à-dire qu'ils représentaient la conscience malheureuse du monde divisé, les échecs, les espoirs insatisfaits, les promesses trahies. Ils étaient une force rationnelle et cognitive, ils révélaient une dimension de l'homme et de la nature que la réalité réprimait et refoulait. Leur vérité résidait dans l'illusion qu'ils évoquaient ; dans leur insistance à vouloir créer un monde où la terreur de la vie serait écartée et suspendue, maîtrisée parce que connue. Tel est le miracle du chef-d'œuvre ; il est la tragédie soutenue jusqu'au bout et il est la fin de la tragédie : son impossible solution. Vivre son amour et sa haine, vivre ce que l'on *est*, cela signifie défaite, résignation et mort. Les crimes de la société, l'enfer que l'homme a fait pour l'homme deviennent dans l'œuvre des forces cosmiques irrésistibles.

La tension entre l'actuel et le possible est transfigurée dans un conflit insoluble pour lequel seule la *forme* de l'œuvre permet d'envisager une réconciliation : la beauté en tant que « promesse de bonheur ». Grâce à la forme de l'œuvre, les circonstances du moment prennent une dimension nouvelle où la réalité donnée apparaît telle qu'elle est. Elle dit alors la vérité sur elle-même ; son langage cesse d'être celui de la déception, de l'ignorance, de la sou-

mission. La fiction appelle les faits par leur nom et leur règne s'écroule ; la fiction subvertit l'expérience de tous les jours et montre qu'elle est fautive et mutilée. Mais l'art n'a ce pouvoir magique que lorsqu'il est un pouvoir de négation. Il ne peut parler son propre langage que lorsque les symboles qui réfutent et refusent l'ordre établi sont encore bien vivants.

Madame Bovary, le roman de Flaubert, se distingue des autres histoires d'amour tristes de la littérature contemporaine, en ce sens que le vocabulaire que Madame Bovary utilise dans sa vie quotidienne contient encore des symboles d'héroïne, en ce sens qu'elle lit des histoires qui contiennent encore des images d'héroïnes. Son anxiété était mortelle parce qu'il n'y avait pas de psychanalyste pour la soigner et il n'y avait pas de psychanalyste parce que, dans son monde, il aurait été incapable de la guérir. Elle l'aurait rejeté comme faisant partie de cet univers de Yonville qui la détruisait. Son histoire est « tragique » parce qu'elle a pour cadre une société arriérée, avec une morale sexuelle qui n'est pas libérée et une psychologie qui n'est pas institutionnalisée. La société suivante a « résolu » son problème en le supprimant. Ce serait évidemment un non-sens de dire que sa tragédie ou celle de Roméo et de Juliette sont résolues dans la démocratie moderne. Mais ce serait aussi un non-sens que de nier l'essence historique de la tragédie. La réalité technologique détruit les formes traditionnelles, elle détruit la possibilité même de la distanciation artistique — c'est-à-dire qu'elle tend non seulement à supprimer certains « styles », mais aussi la substance même de l'art.

L'aliénation, il est vrai, n'est pas la seule caractéristique de l'art. Une analyse, une formulation de ce problème dépassent le cadre de ce travail, quelques suggestions cependant peuvent l'éclairer. A travers des périodes entières de civilisation, l'art semble être complètement intégré à sa société. Les arts égyptiens, grecs et gothiques sont des exemples familiers ; Bach et Mozart sont généralement rangés du côté « positif » de l'art. La place de l'œuvre d'art dans une culture pré-technologique et bidimensionnelle n'est pas la même que la place de l'œuvre dans une civilisation unidimensionnelle, mais la distanciation caractérise l'art positif au même titre que l'art négatif.

Si on veut établir une distinction décisive, il ne s'agit pas d'établir une distinction psychologique entre l'art créé dans la joie et l'art créé dans la peine, entre la santé et la névrose, il faut établir la distinction qui sépare la réalité artistique de la réalité sociale. La rupture avec la réalité sociale, la transgression rationnelle ou magique est une qualité essentielle de l'art, fût-il le plus positif ; lui aussi se tient à distance du public même auquel il s'adresse. Quelque proches et familiers qu'aient pu être le temple ou la cathédrale pour ceux qui vivaient autour, ils exprimaient un contraste terrifiant ou sublime avec la vie quotidienne de l'esclave, du paysan, de l'artisan — avec celles de leurs maîtres également, peut-être.

Ritualisé ou non, l'art contient la rationalité de la négation. Dans ses positions extrêmes, il est le grand Refus — la protestation contre ce qui est. Les manières dont il fait apparaître, chanter et parler l'homme, dont il fait résonner les choses, sont des modes de refus, de rupture, de re-création de leur existence factuelle. Mais ces formes de négation paient leur tribut à la société antagonique à laquelle elles sont liées. Séparé du monde du travail où la société se reproduit et renouvelle sa misère, le monde de l'art créé par ces formes de négation reste, avec toute sa vérité, un privilège et une illusion.

Il a continué à vivre sous cette forme, en dépit de toute démocratisation et de toute popularisation, à travers le XIX^e siècle et au début du XX^e. La « culture supérieure » qui cultive cette aliénation de l'art a ses propres rites et son propre style. Le salon, le concert, l'opéra, le théâtre sont là pour créer et évoquer une autre dimension de la réalité. Ils ont les mêmes caractères que la fête ; ils transcendent l'expérience journalière et tranchent sur elle.

Actuellement cette distance essentielle entre les arts et l'ordre de tous les jours est peu à peu abolie par les progrès de la société technique. Le grand Refus est refusé. L'« autre dimension » est absorbée par le monde prévalant des affaires. Les œuvres de la distance sont elles-mêmes incorporées dans cette société et elles circulent comme parties et fragments du matériel qui orne et psychanalyse le monde prévalant des affaires ; ainsi elles se commercialisent — elles se vendent, elles réconfortent ou elles excitent.

Les défenseurs de la culture de masse trouvent ridicule qu'on puisse protester contre l'emploi de Bach comme musique de fond dans la cuisine, contre la vente des œuvres de Platon, de Hegel, de Shelley, de Baudelaire, de Marx et de Freud, au drugstore. Ils insistent sur le fait que les classiques ont quitté le mausolée et sont revenus à la vie, sur le fait qu'ainsi le public est éduqué. C'est vrai, mais s'ils reviennent à la vie comme classiques, ils revivent comme autres qu'eux-mêmes, ils sont privés de leur force antagonique, de leur étrangeté qui était la dimension même de leur vérité. Le but et la fonction de ces œuvres ont donc fondamentalement changé. Si à l'origine elles étaient en contradiction avec le statu quo, cette contradiction a maintenant disparu.

Ce phénomène d'assimilation culturelle est historiquement prématuré ; il établit une égalité culturelle mais il protège en même temps la domination. La société tend à éliminer les prérogatives et les privilèges de la culture féodale et aristocratique et son contenu en même temps. Si les vérités transcendantes des beaux-arts, si les esthétiques de vie et de pensée n'étaient accessibles qu'à un public riche et éduqué, c'est que la société était répressive. Mais ce n'est pas parce qu'il y a des livres de poche, des disques microsillons, ou parce que l'éducation se généralise, ou parce qu'on peut aller au théâtre et au concert sans porter la tenue de soirée, qu'il y a quelque chose de changé (1). Les privilèges culturels exprimaient que la liberté est injuste, ils exprimaient la contradiction entre l'idéologie et la réalité, ils exprimaient qu'il y a un fossé entre la production intellectuelle et la production matérielle ; mais ils établissaient aussi un domaine clos où les vérités taboues pouvaient subsister dans une intégrité abstraite — à l'écart de la société qui les supprimait.

Maintenant cet écart n'existe plus et avec lui cessent la transgression et la mise en accusation. Le texte et le ton sont toujours là, mais la distance est conquise qui faisait d'eux un *Luft von anderen Planeten* (un souffle venu des

(1) Comprenons-nous bien : des livres de poche, une éducation qui se généralise, des disques de longue durée, ce phénomène est en soi un bienfait réel.

autres planètes) (2). La distanciation artistique est devenue aussi fonctionnelle que l'architecture nouvelle des théâtres et des salles de concert qui lui servent de cadre. Car pour l'architecture également le rationnel et le mal sont inséparables. Indiscutablement la nouvelle architecture est meilleure, c'est-à-dire qu'elle est plus belle et plus pratique que les monstruosité de l'ère victorienne. Mais elle est aussi plus « intégrée » — le centre culturel est étroitement lié au centre commercial ou au centre municipal ou au centre gouvernemental. La domination a sa propre esthétique et la domination démocratique a une esthétique démocratique. C'est une bonne chose que la plupart des gens puissent disposer des arts simplement en tournant le bouton d'un appareil ou en pénétrant dans un drugstore. Mais à travers cette diffusion les arts deviennent les rouages d'une machine culturelle qui remodèle leur contenu.

La distanciation artistique s'estompe en même temps que les autres modes de négation devant le processus irrésistible de la rationalité technologique. L'importance de ce changement et son degré d'irréversibilité sont évidents si on les conçoit comme le résultat du progrès technique. A l'époque actuelle il faut redéfinir les possibilités de l'homme et de la nature en fonction des moyens nouveaux qui leur permettent de se réaliser et devant lesquels les images pré-technologiques perdent leur pouvoir.

C'est en grande partie une dimension de l'homme et de la nature incomprise et non conquise qui leur conférait leur valeur, dans un monde où l'organisation et la manipulation étaient très limitées, où il y avait un « noyau insoluble » qui résistait à l'intégration. Dans la société industrielle en plein développement ce noyau est progressivement entamé par la rationalité technologique. Manifestement, quand le monde se transforme sur le plan physique, sur le plan mental, ses symboles, ses images, ses idées se transforment également. Manifestement, quand les villes,

(2) Stefan George, dans le Quatuor en fa mineur d'Arnold Schönberg. Voir Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949, pp. 19 et ss. Trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Gallimard, Paris, 1962.

les autoroutes, les parcs nationaux remplacent les villages, les vallées et les forêts, quand les hors-bord sillonnent les lacs, quand les avions traversent les nuages, ces espaces perdent alors leur caractère de réalité qualitativement différente, ce ne sont plus des espaces de contradiction.

Et puisque la contradiction est l'œuvre du Logos — la confrontation rationnelle de « ce qui n'est pas » avec « ce qui est » — il doit y avoir un moyen de la rendre communicable. L'avant-garde lutte pour trouver ce moyen — ou plutôt elle lutte pour qu'il ne soit pas absorbé dans le monde unidimensionnel — et tente de créer une distanciation qui rendrait la vérité artistique à nouveau communicable.

Bertolt Brecht a ébauché des principes théoriques pour cette tentative. Est-il toujours possible de « représenter le monde contemporain au théâtre », telle est la question que l'auteur dramatique est amené à se poser devant le caractère totalitaire de la société établie — c'est-à-dire est-il possible de le représenter d'une manière telle que le spectateur reconnaisse la vérité dont la pièce est le support ? Brecht répond que le monde contemporain peut être représenté ainsi à condition qu'il soit représenté comme sujet au changement (3) — comme un état de négativité qui doit être nié. C'est là la doctrine qu'il faut apprendre, comprendre et mettre en pratique ; mais le théâtre est d'abord et devrait être d'abord divertissement, plaisir. Le divertissement et l'étude ne sont pas opposés, le divertissement est peut-être le moyen d'apprendre le plus efficace. Pour montrer ce qu'est réellement le monde contemporain derrière le voile idéologique et matériel et comment on peut le changer, le théâtre doit casser l'identification du spectateur avec les événements de la scène. Pour cela on ne requiert pas à l'emphase et au sentiment, on requiert à la distance et à la réflexion. L'« effet de distanciation » (*Verfremdungseffekt*) doit produire cette dissociation à travers laquelle le monde peut être reconnu tel qu'il est. « Cet art arrache les choses quotidiennes à la sphère des choses qui vont de soi... » (4).

(3) Bertolt Brecht, *Ecrits sur le théâtre*, l'Arche, Paris, 1963, pp. 16, 17.

(4) *Ibid.*, p. 122.

Il faut « que toute chose « naturelle » [reçoive] la marque de l'insolite » (5).

L'« effet de distanciation » n'est pas imposé à la littérature. C'est plutôt la réponse de la littérature à la menace d'un béhaviorisme total — une tentative pour sauver la rationalité de ce qui est négatif. Dans cette tentative le grand « conservateur » de la littérature unit ses forces à celles de l'activiste radical. Paul Valéry insiste sur l'engagement inéluctable du langage poétique dans la négation. Le langage poétique et ses vers « ne parlent jamais que de choses absentes (6) ». Ils parlent de ce qui, bien qu'absent, hante le monde du comportement et du discours établi comme son projet le plus tabou : ce n'est ni le ciel, ni l'enfer, ni le bien, ni le mal, mais simplement « l'bonheur ». Ainsi le langage poétique parle de ce qui appartient à ce monde, de ce qui est visible, tangible, audible dans l'homme et la nature — et de ce qui n'est ni vu, ni touché, ni entendu.

Créant et se mouvant dans un domaine qui rend présent l'absent, le langage poétique est un langage de cognition — mais c'est une cognition qui subvertit le positif. Dans sa fonction cognitive la poésie réalise la grande tâche de la *pensée* : « Le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas (7). » En nommant les « choses qui sont absentes », elle rompt le charme de celles qui sont là ; c'est l'incursion d'un ordre de choses différent dans l'ordre établi — c'est « le commencement d'un monde » (8).

Pour exprimer cet ordre différent, qui est transcendance à l'intérieur du monde unique, le langage poétique dépend des éléments transcendants du langage ordinaire (9). Cependant, comme tous les véhicules ont été mobilisés pour défendre la réalité établie, les moyens d'expression se sont uniformisés à un point tel que la communication de contenus transcendants devient techniquement impossible. La han-

(5) *Ibid.*, p. 112.

(6) Paul Valéry, « Poésie et Pensée abstraite » in *Ceuvres*, Edition de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, vol. I, p. 1324.

(7) *Ibid.*, p. 1333.

(8) *Ibid.*, p. 1327 (en référence au langage de la musique).

(9) Voir ci-dessous le chapitre VII.

tise de la conscience artistique depuis Mallarmé — l'impossibilité de parler un langage non réifié, de communiquer le négatif — a cessé d'être une hantise. Elle est devenue une réalité.

Les véritables œuvres d'avant-garde de la littérature ne font en fait que communiquer la rupture avec la communication. Avec Rimbaud et ensuite avec le dadaïsme et le surréalisme, la littérature rejette la structure même du discours qui, à travers l'histoire de la culture, a relié le langage artistique au langage ordinaire. Le système propositionnel (10) (qui a la phrase pour unité de signification) était le domaine qui permettait aux deux dimensions de la réalité de communiquer et d'être communiquées. La poésie la plus sublime et la prose la plus vulgaire partageaient ce moyen d'expression. Plus tard la poésie moderne « détruisait les rapports du langage et ramenait le discours à des stations de *mots* » (11).

Le mot refuse l'ordre raisonnable, unitaire de la phrase. Il fait exploser la structure de sens pré-établie et, en devenant lui-même un « objet absolu », il désigne un univers intolérable, un univers qui se défait — un discontinu. Cette subversion de la structure linguistique entraîne une subversion de l'expérience de la nature :

« La Nature y devient un discontinu d'objets solitaires et terribles, parce qu'ils n'ont que des liaisons virtuelles ; personne ne choisit pour eux un sens privilégié ou un emploi ou un service, personne ne les réduit à la signification d'un comportement mental ou d'une intention, c'est-à-dire finalement d'une tendresse... Ces mots-objets sans liaison, parés de toute la violence de leur éclatement... ces mots poétiques excluent les hommes ; il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité : ce discours debout est un discours plein de terreur, c'est-à-dire qu'il met l'homme en liaison non pas avec les autres hommes, mais avec les

(10) Voir ci-dessous le chapitre V.

(11) Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Editions du Seuil, Paris, 1953, p. 72 (c'est Herbert Marcuse qui souligne).

images les plus inhumaines de la Nature : le ciel, l'enfer, le sacré, l'enfance, la folie, la matière pure, etc. » (12).

Dans un contexte de refus, le matériau traditionnel de l'art (images, harmonie, couleurs), apparaît seulement sous forme de « traces », de résidus d'un sens passé. Ainsi les peintures surréalistes

« ont recueilli ce que le fonctionnalisme recouvre d'un interdit parce qu'il montre que sa réalité est réification et qu'il trahit l'irrationnel de sa rationalité. Le Surréalisme capture de nouveau ce que le fonctionnalisme refuse à l'homme ; et les distorsions montrent comme les interdits agissent sur le désir. Ainsi le surréalisme sauve des formes vieilles — le recueil d'idiosyncrasies où l'exigence du bonheur met au jour ce que le monde technifié refuse à l'homme » (13).

L'œuvre de Bertolt Brecht préserve la « promesse de bonheur » que contiennent la romance, le *Kitsch* (le clair de lune, la mer bleue, la mélodie, le *sweet home*, la loyauté, l'amour) en la transformant en un ferment politique. Ses personnages chantent des paradis perdus et des espoirs inoubliables. C'est un chant qui parle de cruauté, d'avarice, d'exploitation, de fraudes, de mensonges. C'est le chant déçu de leur déception ; mais ils apprennent (ou ils ont appris) les causes de leur déception et c'est en apprenant ces causes (et comment les combattre), c'est seulement ainsi qu'ils recouvrent la vérité de leur rêve.

Toute tentative pour capturer de nouveau le grand Refus dans le langage littéraire sera fatalement absorbée par ce qu'elle réfute. En tant que classiques modernes, l'avant-garde et les beatniks se partagent le rôle de distraire l'homme de bonne volonté sans faire courir de danger à sa bonne conscience. Ce phénomène d'absorption culturelle est justifié par le progrès technique : parce qu'il y a moins de

(12) *Ibid.*, p. 73.

(13) Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Berlin/Frankfurt, 1958, p. 160.

misère dans la société industrielle avancée, le Refus est réfuté. La liquidation de la culture supérieure est un effet secondaire de la conquête de la nature et de la conquête progressive du rare.

Cette société supprime la vraie réalité des images les plus chères de la transcendance, en les incorporant dans l'ambiance de la vie quotidienne omniprésente. Ainsi elle démontre que les conflits insolubles deviennent maniables — la tragédie, le roman, les anxiétés et les rêves primitifs sont susceptibles d'une solution technique ou d'une « dissolution ». Le psychiatre prend soin des Don Juan, des Roméo, des Hamlet, des Faust comme il prend soin d'Edipe — il les soigne. Les dirigeants du monde perdent leur aspect métaphysique. Leur apparition à la télévision, dans les conférences de presse, au parlement et aux auditions publiques, n'ont plus rien d'un drame, sauf peut-être au niveau de la publicité (14), et cependant les conséquences de leurs actes vont bien au-delà du drame.

Les prescriptions contre l'humanité, les injustices sont réglées par une bureaucratie et une organisation rationnelles dont le centre vital, cependant, demeure invisible. L'âme a peu de désirs et de secrets qui ne puissent pas devenir les sujets d'une analyse, d'une discussion raisonnable, d'une enquête. La solitude, la condition même qui fortifie l'individu contre la société, est devenue techniquement impossible. Les analyses linguistiques et logiques démontrent que les vieux problèmes métaphysiques sont des problèmes illusoire, la quête du « sens » des choses doit être reformulée, c'est la quête du sens des mots, et l'univers établi du discours et du comportement peut fournir les critères adéquats pour la réponse.

C'est un univers rationnel qui par le simple poids, par les simples capacités de son appareil, bloque toute fuite. La culture supérieure du passé représentait beaucoup de choses pour la réalité quotidienne — de l'opposition, un ornement, une protestation, de la résignation. Elle était aussi l'apparence de la liberté : elle refusait les comportements établis.

(14) Le héros révolutionnaire de légende qui peut défier même la télévision et la presse existe toujours — son monde est celui des pays « sous-développés ».

Un tel refus ne peut être bloqué que par une compensation qui semble plus satisfaisante que le refus lui-même. C'est en vertu d'une satisfaction matérielle progressive que se sont effectuées la conquête et l'unification des opposés et que la culture supérieure s'est transformée en culture populaire. C'est au cours de cette transformation que se produit une *désublimation* croissante.

La distanciation artistique est sublimation. Elle crée les images de situations qui sont inconciliables avec le principe de réalité établi ; mais en tant qu'images culturelles elles deviennent tolérables, instructives même, et utiles. Cette imagerie a perdu son efficacité. Le fait qu'elle prend place dans la cuisine, le bureau, le magasin, qu'elle est mise en circulation dans un but commercial, pour les loisirs, est en un sens, une désublimation — il remplace une satisfaction médiatisée par une satisfaction immédiate. Mais cette désublimation se fait à partir d'une « position de force » de la société qui peut se permettre de donner plus qu'auparavant, parce que ses intérêts ont été pris en charge par ses citoyens au plus profond de leur être et parce que les satisfactions qu'elle procure sont des éléments de cohésion sociale et de contentement.

Le principe de plaisir absorbe le principe de réalité ; la sexualité est libérée (libéralisée plutôt) sous des formes socialement constructives. Cette notion implique qu'il y a des formes répressives de désublimation (15) en comparaison desquelles les pulsions et les objectifs sublimés font preuve d'un plus grand écart, de plus de liberté et de refus à l'égard des tabous sociaux. Une semblable désublimation est très efficace dans le domaine sexuel ; ici comme dans la désublimation de la culture supérieure elle constitue un effet secondaire des contrôles sociaux de la technologie, qui généralisent la liberté tout en intensifiant la domination. Si on analyse comment l'énergie instinctuelle se transforme dans l'usage qu'en fait la société, on comprendra mieux le lien qui existe entre la désublimation et la réalité technologique. Dans cette société le temps que l'on passe sur les machines et avec les machines n'est pas exclusivement un temps de

(15) Voir *Eros et civilisation*, op. cit. chap. X.

travail (c'est-à-dire un labeur déplaisant mais nécessaire) et l'énergie que la machine économise n'est pas exclusivement de l'énergie de travail. La mécanisation a aussi « sauvé » la libido, la force des instincts de vie — c'est-à-dire qu'elle lui a supprimé les formes antérieures de réalisation. C'est ce qu'exprime essentiellement le contraste romantique entre le voyageur moderne et le poète vagabond ou l'artisan faisant son « tour », entre la chaîne d'assemblage et l'établi, entre la ville et la cité, entre le pain industriel et la miche faite à la main, entre le bateau à voile et le hors-bord. Ce monde romantique, il est vrai, était saturé de misère, de sueur et de crasse, qui constituaient l'ambiance de tout plaisir et de toute joie. Il y avait toutefois un « paysage », un véhicule de l'expérience libidinale qui n'existe plus.

Avec cette disparition (qui est une nécessité historique du progrès), toute une dimension de l'activité et de la passivité humaines a été dé-érotisée. L'environnement d'où l'individu pouvait tirer du plaisir (il pouvait l'érotiser presque comme une zone étendue de son corps) a été restreint. En conséquence, l'« univers » de la cathexis libidinale s'est restreint de la même manière. Il en résulte une localisation et une contraction de la libido, l'érotique se restreint à l'expérience et à la satisfaction sexuelles (16). Si l'on compare par exemple le fait de faire l'amour dans un pré avec celui de faire l'amour dans une automobile, si l'on compare une promenade d'amoureux le long des murs d'une vieille ville avec une promenade d'amoureux dans les rues de Manhattan : dans les premiers cas l'environnement participe et invite à la cathexis libidinale, il tend à être érotisé ; la libido transcende les zones érogènes immédiates — c'est un processus de sublimation non répressive. Au contraire, un environnement mécanisé semble bloquer une telle auto-transcendance de la libido. Empêchée d'étendre le champ de la satisfaction érotique, la libido devient moins polymorphe, son érotisme n'est pas capable d'aller au-delà d'une sexualité localisée (ou moins capable) et par conséquent la sexualité devient plus intense.

(16) Selon la terminologie utilisée dans les dernières œuvres de Freud, sexualité comme pulsion partielle « spécialisée » ; Eros comme pulsion de tout l'organisme.

En affaiblissant l'érotique et en renforçant l'énergie sexuelle, la société technologique établit des limites pour la sublimation. Elle restreint également le besoin de sublimer. Dans l'appareil mental, la tension entre ce qui est désiré et ce qui est permis semble beaucoup plus faible ; le principe de réalité ne semble plus requérir une transformation violente et douloureuse des besoins instinctuels. L'individu doit s'adapter à un monde qui ne semble pas exiger de lui un renoncement à ses besoins profonds — c'est un monde qui n'est pas essentiellement hostile.

Ainsi l'organisme est conditionné au préalable à accepter spontanément ce qui lui est offert. On pourrait parler d'une « désublimation institutionnalisée » dans la mesure où la libération provoque une contraction des besoins instinctuels et non pas leur extension et leur développement ; cette pseudo-libération œuvre en effet davantage *pour* le statu quo d'une répression générale que *contre* lui. Dans la formation de la personnalité autoritaire de notre temps cette désublimation est devenue un élément fondamental.

On a souvent noté que la société industrielle avancée opère avec un plus grand degré de liberté sexuelle — « opère » au sens où cette liberté devient une valeur marchande et un élément des mœurs sociales. Dans les relations de travail, dans le monde du travail, on permet au corps d'exhiber ses caractères sexuels sans qu'il cesse pour autant d'être un instrument de travail. C'est un des rares exploits de la société industrielle qui a été possible parce que le travail pénible et salissant s'est restreint, parce que les vêtements bon marché et attrayants, les soins de beauté, l'hygiène sont devenus accessibles et parce que l'industrie publicitaire a eu ses impératifs, etc.

Les employées de bureau sexy, les vendeuses sexy, les « managers » jeunes et virils sont des marchandises qui ont une grande valeur commerciale ; quant à la compagnie d'une maîtresse agréable — jadis prérogative des rois, des princes, des lords —, elle facilite dans le monde des affaires les carrières, fût-ce de personnes qui n'occupent qu'un poste fort modeste.

Le fonctionnalisme, qui se veut artistique, favorise cette tendance générale. Les magasins et les bureaux s'ouvrent sur des grandes baies vitrées, le personnel est exposé à tous les

regards, à l'intérieur il n'y a plus de hauts comptoirs et les cloisons opaques ont disparu. Dans les grands ensembles et les faubourgs bourgeois, la barrière qui séparait autrefois la vie privée de la vie publique s'est brisée. Ainsi les qualités attractives d'une femme et d'un mari sont facilement exposées à un public d'autres femmes et d'autres maris.

Cette socialisation n'est pas en contradiction avec la dérotisation de l'environnement, elle lui est complémentaire. Le sexe s'est intégré aux relations publiques et aux relations de travail ; il semble donc bénéficier d'une plus grande satisfaction. Le progrès technique et un mode de vie plus confortable ont permis de faire entrer systématiquement des composants libidinaux dans la production et dans la circulation des marchandises. Mais quelle que soit la manière dont on peut contrôler et mobiliser l'énergie instinctuelle (la libido est souvent manipulée scientifiquement) et quand bien même on l'utilise pour protéger le statu quo, n'est-elle pas satisfaisante en vue de manipuler les individus tant que conduire un hors-bord, pousser une puissante tondeuse à gazon, faire de la vitesse en automobile, sont des divertissements ?

Cette mobilisation et cette manipulation de la libido expliquent en grande partie la soumission volontaire des individus, l'absence de terreur, l'harmonie pré-établie entre les besoins individuels et les désirs, les buts et les aspirations exigés par la société. La conquête politique et technologique des facteurs transcendants de l'existence humaine, si caractéristique de la civilisation industrielle avancée, s'affirme aussi dans la sphère instinctuelle : la satisfaction se fait sous une forme qui engendre la soumission et affaiblit la rationalité de la protestation.)

La satisfaction autorisée par la société et souhaitable a un champ beaucoup plus grand ; mais à travers cette satisfaction le principe de plaisir a subi une réduction — privé qu'il est des revendications qui sont inconciliables avec la société établie. Le plaisir sous cette forme engendre la soumission.

La désublimation ainsi structurée procure des plaisirs ; mais la sublimation, elle, préserve la conscience des renoncements que la société répressive impose aux individus et elle préserve ainsi le besoin de libération. Certes c'est toujours

la puissance de la société qui impose la sublimation, mais c'est la conscience malheureuse de cette puissance qui déjà transparait dans l'aliénation. Certes toute sublimation accepte les interdits que la société impose à la satisfaction instinctuelle, mais elle transgresse aussi ces interdits.

Le surmoi, en censurant l'inconscient et en s'implantant en tant que conscience, censure aussi le censeur parce que quand la conscience évaluée relève l'acte mauvais et interdit elle enregistre cet acte non seulement au niveau de l'individu mais également au niveau de la société. Au contraire, les satisfactions que procurent une société non libre provoquent une perte de conscience et tendent à faire une *conscience heureuse* qui accepte les méfaits de cette société ; elle est le signe que la lucidité et l'autonomie sont en train de se perdre. La sublimation en revanche implique une autonomie et une lucidité supérieures ; elle sert de médiation entre le conscient et l'inconscient, entre le processus primaire et le processus secondaire, entre l'intellect et l'instinct, entre l'attitude de résignation et l'attitude de rébellion. Dans ses formes les plus accomplies, dans l'œuvre d'art par exemple, la sublimation devient la force cognitive qui va à l'encontre d'une suppression de conscience tout en l'admettant.

La fonction cognitive que possède la sublimation permet de critiquer la désublimation croissante qui se manifeste dans la société industrielle avancée et de reconnaître sa fonction réellement conformiste. Cette libération de la sexualité (et de l'agressivité) prive en quelque sorte les pulsions instinctuelles d'une grande part du malheur et du malaise qui pourraient révéler à la conscience que l'univers établi de la satisfaction a un pouvoir répressif. Il est vrai qu'il y a assez de frustrations et que la conscience heureuse est assez fragile — c'est une fine pellicule posée sur la peur, le malheur et le dégoût. Ces frustrations peuvent facilement être utilisées sur le plan politique ; si elles ne peuvent pas s'exprimer consciemment, elles peuvent devenir un potentiel instinctuel pour un mode fasciste de vivre et de mourir. Mais il existe de nombreuses orientations pour le malheur que la conscience heureuse recouvre et il peut devenir de toutes les manières un instrument de force et de cohésion pour l'ordre social. Les conflits de l'individu malheureux semblent aujourd'hui bien plus faciles à soigner que les conflits qui ont

conduit Freud à parler de « malaise dans la civilisation » ; pour les définir il semble plus juste de parler de la « personnalité névrotique de notre temps » et non plus de la lutte éternelle entre Eros et Thanatos.

Que la désublimation contrôlée puisse affaiblir la révolte des instincts contre le principe de réalité établi, c'est un fait dont on se rendra compte si l'on compare le rôle que la sexualité joue, d'une part, dans la littérature classique et romantique et, de l'autre, dans la littérature contemporaine. Prenons des exemples parmi des œuvres qui sont déterminées dans leur substance même par leur rapport avec l'érotisme, par exemple *Phèdre* de Racine, *Wahlverwandtschaften* de Goethe, *les Fleurs du Mal* de Baudelaire, *Anna Karénine* de Tolstoï, qui sont des œuvres essentiellement différentes ; la sexualité se manifeste sous une forme très sublimée, « médiatisée » où elle se réfléchit elle-même — et sous cette forme elle est absolue, sans compromission, inconditionnelle. Dès le début le règne d'Eros est aussi celui de Thanatos. L'accomplissement de l'amour est en même temps destruction, non pas dans un sens moral ou sociologique, mais dans un sens ontologique. Elle est au-delà du bien et du mal, au-delà de la morale de la société et de cette façon le principe de réalité établi ne peut pas la concerner, ce principe qu'Eros refuse et rejette.

C'est au contraire une forme de sexualité désublimée que l'on trouve chez les alcooliques de O'Neill, chez les personnages furieux de Faulkner, dans *Un tramway nommé désir*, dans *Une chatte sur un toit brûlant*, dans *Lolita*, dans toutes les histoires où il y a les orgies d'Hollywood et de New York, dans les aventures des ménagères de banlieue. Ici la sexualité s'exprime de façon plus réaliste, plus audacieuse, elle est moins inhibée. Elle est un élément essentiel de la société dans laquelle elle apparaît, elle n'en est jamais la négation. Il est vrai qu'elle apparaît de façon sauvage et obscène, virile et truculente — c'est justement à cause de cela pourtant qu'elle est tout à fait inoffensive.

Débarrassée de la forme sublimée qui portait et exprimait ses rêves irréconciliables — cette forme c'était le style, le langage du conteur — la sexualité devient le thème courant des best-sellers de l'oppression. Il serait impossible de dire d'une femme sexy issue de la littérature contemporaine ce

que Balzac dit de la courtisane Esther : que seule elle avait cette tendresse qui ne fleurit que dans l'infini. Tout ce qui est touché par notre société devient un potentiel de progrès *et* d'exploitation, d'aliénation *et* de satisfaction, de liberté *et* d'oppression. La sexualité ne fait pas exception.

On pourrait définir le concept de la désublimation contrôlée comme une libération simultanée de la sexualité *et* de l'agressivité, ce qui est incompatible avec la notion freudienne d'un quantum déterminé d'énergie instinctuelle qui se distribue entre les deux instincts primaires. Selon Freud, quand la sexualité (la libido) devient plus forte, l'agressivité s'affaiblit et vice versa. Cependant, si la société libère la libido en tant que sexualité partielle et localisée, elle effectue en réalité une véritable compression de l'énergie érotique et à cette désublimation correspond une recrudescence des formes d'agressivité, sublimées et non sublimées. Ces formes d'agressivité sont très importantes dans la société industrielle contemporaine.

Est-ce que cette société a atteint un degré de normalisation tel que les individus, qui considèrent déjà que la militarisation nationale est normale, se sont habitués à l'idée qu'ils risquent d'être anéantis et désintégrés ? Ou bien est-ce qu'ils sont résignés parce qu'ils ne peuvent rien faire pour aller contre ce fait ? Dans tous les cas, il ne peut plus constituer un argument pour mettre en cause le système et pour le réfuter, ce danger d'anéantissement que l'homme a créé lui-même, qu'il peut éviter, qui fait partie du matériel mental et matériel des gens. En tant qu'élément de leur matériel quotidien, ce danger d'anéantissement peut même lier les gens davantage au système. Qu'il y ait un lien économique et politique étroit entre un ennemi absolu et un niveau de vie élevé (et aussi des débouchés de travail satisfaisants) c'est un fait suffisamment clair et suffisamment rationnel pour qu'on l'admette.

Si l'instinct de destruction (et en dernière analyse l'instinct de mort) est une importante composante de l'énergie qui permet la conquête technique sur l'homme et sur la nature, il semble que la société, en devenant de plus en plus capable de manipuler le progrès technique, devient en même temps *de plus en plus capable de manipuler et de contrôler cet instinct*, c'est-à-dire de lui donner une forme « productive ».

Alors c'est aussi au niveau des instincts les plus profonds que la cohésion sociale peut se manifester avec force. Dans ce cas le danger extrême, le fait même de la guerre ne rencontrerait pas d'opposition, bien plus ils seraient approuvés par les instincts des victimes. Il s'agit bien ici aussi d'une désublimation contrôlée.

La désublimation institutionnalisée est donc bien un aspect de la « conquête sur la transcendance » réalisée par la société unidimensionnelle. Dans le domaine de la politique et de la culture supérieure, cette société tend à restreindre et même à absorber l'opposition (la différence qualitative), elle agit de même dans le domaine des instincts. Par conséquent, les organes mentaux qui permettraient de saisir les contradictions et de trouver des solutions subissent une atrophie. Dans ce monde où la rationalité technologique est la seule dimension, la *conscience heureuse* tend à devenir prépondérante.

Elle abrite la croyance que le réel est rationnel, que le système établi, malgré tout, distribue les biens. Les individus trouvent peu à peu dans l'appareil de production l'agent effectif de pensée et d'action auquel leur pensée personnelle et leur action personnelle peuvent et doivent se soumettre. Au cours de ce transfert, l'appareil joue également le rôle d'un agent moral. La conscience est investie par la réification, par la contrainte universelle des choses.

Il n'y a pas de place pour la culpabilité dans cette attitude. Un seul homme peut faire un signal qui anéantisse des centaines et des milliers d'hommes et puis se déclarer ensuite dégagé de tout remords et même vivre heureux. Les forces antifascistes qui ont battu le fascisme sur les champs de bataille se sont servis par la suite avec grand profit des savants, des généraux et des ingénieurs nazis : elles ont eu l'avantage d'être les héritières historiques du fascisme. Il y a eu d'abord l'horreur des camps de concentration et maintenant on entraîne les hommes à des conditions de vie anormales — à une existence souterraine, à absorber tous les jours une nourriture radio-active. Un prêtre chrétien déclare que l'on ne va pas à l'encontre des principes chrétiens si l'on empêche par tous les moyens possibles notre voisin d'entrer dans notre abri atomique. Un autre prêtre chrétien déclare au contraire qu'on doit le faire entrer dans

l'abri. Qui a raison ? De nouveau la rationalité technologique se situe en dehors et au-delà de la politique et de nouveau elle se situe faussement, car dans les deux cas elle sert la politique de domination.

« Le monde des camps de concentration... [ne constituait pas] une société exceptionnellement monstrueuse ; Nous y avons vu l'image, en quelque sorte la « quintessence », du monde social et infernal dans lequel nous sommes plongés quotidiennement depuis toujours » (17).

Il semble que même les actes les plus hideux puissent être réprimés si bien qu'ils cessent d'être un danger pour la société, pour tous ses desseins pratiques. Ou si ces actes provoquent des troubles fonctionnels chez l'individu (dans le cas par exemple d'un pilote d'Hiroshima), cela ne trouble pas le fonctionnement de la société. C'est un hôpital psychiatrique qui prend les troubles en charge.

La conscience heureuse n'a pas de limites — elle organise des jeux où on joue avec la mort et la défiguration, où le travail en équipe, le divertissement et l'importance stratégiques s'unissent dans une harmonie profitable. La *RAND Corporation (Research and Development Corporation)*, institut de recherches situé dans la belle Californie du Sud et plus ou moins ouvertement au service de l'appareil militaire, travaille dans une ambiance où l'étude, la science, les problèmes militaires s'associent harmonieusement au climat et à la bonne vie. Dans ses *Random News*, vol. 9, N° 1 dans un article intitulé : MIEUX VAUT « SAUF » QUE D'AVOIR DES REGRETS PLUS TARD, on trouvera un rapport des jeux

(17) E. Ionesco, dans la *Nouvelle Revue française*, juillet 1956. Herman Kahn, dans une étude de la Rand en 1959 (R. M. — 2206 — R. C.), suggère qu'il faudrait faire une étude sur les populations qui ont survécu dans un milieu comparable à celui des abris surpeuplés (par exemple dans les camps de concentration, dans les wagons de marchandises que les Allemands utilisaient pour transporter les gens en masse, dans les bateaux qui convoient les troupes, dans les prisons surpeuplées etc.). Herman Khan pense qu'on pourrait tirer de cette étude des principes tels qu'on puisse les utiliser pour un programme de l'abri.

de cette sorte écrit dans un style d'une naïveté désarmante. Les rockets sifflent, la bombe H attend et les engins spatiaux sont en vol ; le problème est le suivant : « comment protéger la nation et le monde libre ? » Les militaires sont anxieux, car si « on saisit les chances, si en faisant des expériences on commet une faute, cela peut coûter très cher ». C'est alors que *RAND* entre en scène ; *RAND* arrive au secours et « des slogans tels que *RAND sauve* apparaissent sur la scène ». Cette scène n'a d'ailleurs rien de secret. C'est une scène où « le monde devient une carte, les missiles de simples symboles [vive la puissance apaisante des symboles !] et les guerres de simples plans, de simples calculs [très simples] couchés sur le papier ». Dans cette représentation *RAND* a transfiguré le monde, il est devenu un jeu technologique intéressant et on peut se détendre — les « experts militaires tireront profit de cette expérience « synthétique » faite sans risque ».

JOUER LE JEU

« Pour comprendre le jeu il faut y participer puisque la compréhension « naît de l'expérience ».

Comme les joueurs de ce jeu qui s'appelle « Sauf » (*Safe*) viennent de presque tous les départements de *RAND* et aussi des Forces aériennes, on pourrait trouver une équipe composée d'un physicien, d'un ingénieur, d'un économiste, etc. dans le camp Bleu. Il y aura la même équipe dans le camp Rouge.

Le premier jour se passera à prendre contact avec le jeu, à en étudier les règles, tous les joueurs étant présents. Quand les joueurs seront répartis en équipes autour de la carte, à leur place respective, le jeu pourra commencer. Le meneur de jeu donne à chaque équipe son règlement. Ces règlements généralement préparés par un membre du groupe de contrôle donnent une estimation de la situation mondiale au moment du jeu, quelques informations sur la politique de l'équipe opposée, les objectifs que l'équipe doit atteindre et son budget. (Les règlements sont changés à chaque jeu pour permettre d'explorer un grand éventail de possibilités stratégiques.)

Dans notre jeu hypothétique, l'objectif des Bleus est d'entretenir une capacité de dissuasion pendant tout le jeu — c'est-à-dire qu'ils doivent entretenir une force capable de répliquer aux Rouges, de sorte que les Rouges ne voudront pas prendre le risque d'attaquer. (Les Bleus ont également de l'information sur le règlement des Rouges.)

Le règlement des Rouges leur impose de chercher à être supérieurs en force aux Bleus.

Les budgets des Bleus et des Rouges seront basés sur les budgets de défense actuels... »

Il est réconfortant d'apprendre que le jeu se joue à *RAND* depuis 1961, quelque part « en bas dans nos labyrinthes et dans nos galeries — quelque part au-dessous du Snack-Bar », et que la « liste des plats sur les murs des camps des Bleus et des Rouges porte la liste des armes et du matériel qu'achètent les équipes... Environ soixante-dix articles en tout ». Il y a un « meneur de jeu » qui interprète les règles du jeu, car des problèmes surgissent inévitablement pendant le jeu, malgré « les soixante-six pages du règlement complété par des diagrammes et des illustrations ». Le meneur de jeu a une autre fonction importante « sans prévenir les joueurs au préalable ». Il « introduit la guerre dans le jeu pour qu'on se rende compte de l'efficacité des forces militaires mises en présence ». C'est alors que le tableau annonce : « café, gâteau, idées ». Repos. Le « jeu continue aux époques suivantes — jusqu'en 1972 où il se termine. Alors les Bleus et les Rouges enterrent les missiles et s'assoient côte à côte pour prendre le café et manger des gâteaux, c'est la période appelée "post mortem" ». Mais ne nous reposons pas trop, il y a quand même « une situation mondiale bien réelle qui ne peut pas être transposée à « Sauf » à coup sûr », c'est la situation dite de « négociation ». Réjouissons-nous : il reste un seul espoir dans la situation mondiale réelle et il est hors de portée des atteintes de *RAND*.

De toute évidence, à l'ère de la conscience heureuse, il n'y a pas de place pour le sentiment de culpabilité, le calcul prend soin de la conscience. Quand tout est en jeu, il n'y a pas de crime, le crime est de négliger ce tout ou de ne

pas le défendre. Le crime, la culpabilité, le sentiment de culpabilité sont affaire privée. Freud a mis au jour dans le psychique de l'individu les crimes de l'humanité, dans les cas personnels et historiques l'histoire de l'ensemble de la société. Ce lien fatidique est supprimé. Ceux qui s'identifient avec la totalité établie, ceux qui sont aux commandes, les défenseurs, peuvent commettre des fautes mais ils ne peuvent pas commettre un crime — ils ne sont pas coupables. Ils peuvent à la rigueur devenir coupables quand on ne peut plus les identifier avec la totalité établie, quand ils sont partis.

4. L'UNIVERS DU DISCOURS CLOS

« Dans l'état présent de l'histoire, toute écriture politique ne peut que confirmer un univers policier, de même toute écriture intellectuelle ne peut qu'instituer une paralittérature qui n'ose plus dire son nom. »

Roland BARTHES.

La conscience heureuse — qui croit que le réel est rationnel et que le système satisfait les besoins — donne la mesure de ce qu'est le nouveau conformisme. Le nouveau conformisme c'est le comportement social influencé par la rationalité technologique. Il est nouveau parce qu'il est rationnel à un degré sans précédent. Il est le support d'une société qui a limité l'irrationalité plus primitive des époques précédentes (dans ses secteurs les plus avancés elle l'a éliminée), qui prolonge la vie et qui l'améliore plus régulièrement qu'autrefois. La guerre atomique n'est pas encore là ; et c'est la prospérité qui règne dans les métropoles ; il n'y a plus de camps d'extermination nazis. La torture est devenue une affaire banale, mais dans la guerre coloniale, en marge du monde civilisé. Là pourtant on la pratique avec bonne conscience : la guerre, c'est la guerre. La guerre est en marge, elle aussi — elle ne ravage que des pays « sous-développés ». Et la conscience heureuse se masque le rapport que ces deux faits peuvent avoir — la guerre et la prospérité.

On pardonne journallement à cette société le pouvoir qu'elle s'est acquis sur l'homme, à cause de son efficience et de sa productivité. Si elle assimile tout ce qu'elle touche,

si elle absorbe l'opposition, si elle joue avec la contradiction, elle fait la démonstration de sa supériorité culturelle. De la même manière, si elle détruit des ressources, si elle fait proliférer le gaspillage, cela prouve son abondance et le « degré élevé de son bien-être » ; « la Communauté est trop bien à l'abri du besoin ».

A — LE LANGAGE D'UNE ADMINISTRATION TOTALE

Les communications de masse qui établissent la médiation entre le maître et l'esclave sont imprégnées par cette espèce de bien-être, par cette superstructure productive qui repose sur la base malheureuse de la société. Des agents de publicité façonnent l'univers de communication dans lequel s'exprime le comportement unidimensionnel. Son langage va dans le sens de l'identification et de l'unification, il établit la promotion systématique de la pensée positive, de l'action positive, enfin il s'attaque systématiquement aux notions critiques et transcendantes. Dans les formes de langage actuellement prévalentes il y a un contraste entre les formes de pensée dialectiques, bi-dimensionnelles, et le comportement technologique, ou les « habitudes de pensée » sociales.

Dans la façon dont s'expriment ces habitudes de pensée, la tension entre l'apparence et la réalité, entre le fait et le facteur, entre la substance et l'attribut, tend à disparaître. La parole et le langage s'imprègnent d'éléments magiques, autoritaires, rituels. Le discours est privé des termes médiats qui sont les étapes du processus de la connaissance et de l'évaluation cognitive. Les concepts qui appréhendent les faits et qui les transcendent sont en train de perdre leur représentation linguistique authentique. Sans les termes médiats le langage tend à exprimer et à favoriser l'identification immédiate entre le facteur et le fait, entre la vérité et la vérité établie, entre l'essence et l'existence, entre la chose et sa fonction.

Ces identifications qui sont un aspect caractéristique de l'opérationalisme apparaissent également dans le comportement social, au niveau du discours. Le langage, en devenant fonctionnel, rejette de la structure et du mouvement de la

parole tous les éléments non conformes. Le vocabulaire et la syntaxe sont également affectés. La société exprime ses exigences directement dans le matériel linguistique, mais cela ne se fait pas sans opposition ; la langue populaire s'attaque avec un humour provocant et plein de dépit au discours officiel et semi-officiel. L'argot et les expressions familières n'ont jamais été aussi riches et suggestives. C'est comme si l'homme de la rue (ou son porte-parole anonyme) affirmait son humanité dans son langage, en l'opposant aux pouvoirs existants ; c'est comme si le refus et la révolte qui sont maîtrisés au niveau politique éclataient dans un vocabulaire qui appelle les choses par leur nom*.

Cependant la recherche sur le plan militaire, les bureaux de direction, les gouvernements et les machines, les experts du bon fonctionnement et les instituts de beauté (qui maquillent les politiciens quand ils passent à la télévision) parlent un langage différent et pour l'instant ils semblent avoir le dernier mot. C'est le mot qui ordonne et qui organise ; il incite les gens à faire, à acheter, à accepter. Le style dans lequel il est transmis constitue une véritable création linguistique ; la structure de la phrase est abrégée et condensée de manière à ce qu'aucune tension, aucun « espace », ne soient laissés entre ses différentes parties. Cette forme linguistique s'oppose au développement du sens. Je vais essayer de donner des exemples de ce style.

Le principe de l'opérationnalisme — rendre le concept synonyme d'un ensemble d'opérations — c'est sur le plan linguistique de « considérer les noms des choses comme étant immédiatement indicatifs de leur mode de fonctionnement, et le nom des propriétés et des processus comme des représentations de l'appareillage utilisé pour les détecter et les produire » (1). Tel est le raisonnement technologique tendant « à identifier les choses et leurs fonctions » (2).

* A cet endroit du texte américain il y a les expressions suivantes : *head-shrinker* : allusion au psychanalyste qui « fait rétrécir le cerveau » ; « *egghead* », tête d'œuf, cela s'adresse aux intellectuels ; *boob tube* : tube à con, cela désigne la télévision ; *think tank* : boîte à penser, allusion à un institut de Californie, où des professeurs, d'ailleurs bien payés, apprennent à penser, etc. [N. d. T.].

(1) Stanley Gerr, « Language and Science », in *Philosophy of Science*, avril 1942, p. 156.

(2) *Ibid.*

En tant qu'habitude de pensée extérieure au langage scientifique et technique, un semblable raisonnement forme l'expression d'un béhaviorisme spécifiquement social et politique. Dans cet univers du comportement les mots et les concepts tendent à se recouvrir exactement ou plutôt le concept a tendance à être absorbé par le mot. Le contenu du concept n'est pas autre chose que le contenu désigné par le mot, généralisé et standardisé ; le mot ne renvoie pas à autre chose qu'au comportement (à la réaction) façonné par la publicité et standardisé. Le mot devient *cliché* ; en tant que cliché il règne sur le langage parlé ou écrit ; la communication empêche dès lors un authentique développement du sens.

Tout langage, il est vrai, contient d'innombrables termes qui ne requièrent pas un développement de leur sens, tels ceux qui désignent les objets et les ustensiles de la vie de tous les jours, la nature tangible, les besoins et les désirs vitaux. Ces termes sont généralement si bien compris que leur simple apparition provoque une réponse adéquate (linguistique ou opérationnelle) par rapport au contexte pragmatique dans lequel on les parle.

La situation est très différente pour les termes qui expriment les choses ou les événements situés au-delà de ce contexte non controversé. Ici le langage en devenant fonctionnel provoque une réduction du sens qui a une connotation politique. Les noms des choses sont « indicatifs de leurs modes de fonctionnement », mais leurs modes de fonctionnement (actuels) servent aussi à définir les choses, ils « enferment » le sens des choses et ce faisant ils excluent les autres modes de fonctionnement. Le substantif gouverne la phrase d'une façon autoritaire et absolue et la phrase devient une affirmation que l'on doit accepter — son sens déclaré, codifié ne peut pas être démontré, modifié ou nié.

Dans l'univers du discours public, pour ses points névralgiques, apparaissent des propositions analytiques qui se justifient par elles-mêmes et qui fonctionnent comme des formules rituelles, quasi magiques. Imposées sans cesse à l'esprit de celui qui les reçoit, elles vont bientôt l'enfermer dans le cercle des conditions prescrites par la formule.

J'ai déjà fait allusion à la forme propositionnelle du discours politique qui se justifie par elle-même. Des termes

tels que « liberté », « égalité », « démocratie », « paix » impliquent, analytiquement, un agencement spécifique des attributs qui invariablement apparaissent quand le mot est écrit ou parlé. A l'Ouest on trouve le prédicat analytique dans des expressions telles que « libre entreprise », « libre initiative », « élections libres », « individu libre » ; à l'Est on le trouve dans des expressions telles que « ouvriers » et « paysans », « construction du communisme » ou « construction du socialisme », « abolition des classes ennemies ». De chaque côté si le discours transgresse cette structure analytique close, il commet une erreur, ou c'est de la propagande ; et cela bien que les moyens d'imposer la vérité établie et la façon de punir soient très différents. Dans cet univers du discours public, la parole est un déplacement de synonymes et de tautologies ; elle ne recherche jamais en fait la différence qualitative. La structure analytique isole le mot principal de ceux, parmi ses propres contenus, qui risqueraient de l'invalider, ou du moins de gêner l'usage courant du mot qui en est fait par les déclarations politiques et l'opinion publique. Le concept ritualisé est immunisé contre la contradiction.

Ainsi le fait que le mode prévalent de la liberté c'est la servitude, que le mode prévalent d'égalité c'est une inégalité surimposée, ne peut pas être exprimé dans la définition rigide et close que donnent à ces concepts de liberté et d'égalité les pouvoirs qui façonnent actuellement l'univers du discours. Cela donne le langage familier d'Orwell (« la paix c'est la guerre » et « la guerre c'est la paix »), qui est d'ailleurs loin d'être seulement le langage du totalitarisme terroriste. Le langage du totalitarisme n'en est pas moins orwellien, même si la contradiction n'est pas clairement explicite dans la phrase, si elle est enfermée dans le mot. Qu'un parti politique œuvrant à la défense et au développement du capitalisme soit appelé « socialiste », qu'un gouvernement despotique soit appelé « démocratie », qu'une élection truquée soit qualifiée de « libre », ce sont des données linguistiques (et politiques) familières qui ont existé bien avant Orwell.

Ce qui est relativement nouveau, c'est que ces mensonges soient acceptés d'une façon générale par l'opinion publique et privée et que le caractère monstrueux de leur contenu

ait cessé d'apparaître. L'envahissement et l'efficiencia de ce langage témoignent du triomphe de la société sur les contradictions qu'elle contient ; ces contradictions se renouvellent sans faire éclater le système social. Et c'est la contradiction franche et criante qui est transformée en formule de discours et en slogan publicitaire. La syntaxe de la réduction réconcilie les opposés en les insérant ensemble dans une structure solide et familière. J'essaierai de montrer que la « bombe propre » et que « les retombées atomiques inoffensives » ne sont que les créations extrêmes d'un style habituel. La contradiction était autrefois la pire ennemie de la logique, elle est maintenant un principe de la logique du conditionnement — c'est la caricature grossière de la dialectique. C'est la logique d'une société qui peut se passer de logique et qui joue avec la destruction, une société qui maîtrise technologiquement l'esprit et la matière.

C'est une base très solide qui permet un univers du discours où les opposés se réconcilient — une destructivité profitable. La commercialisation totale associe les anciennes sphères antagoniques de la vie ; la conjonction linguistique continue des parties conflictuelles de la parole exprime cette association. Pour quelqu'un qui n'est pas assez conditionné, la majeure partie de l'écriture et de la parole publiques est complètement surréaliste. Des titres comme « Le mouvement ouvrier à la recherche de l'harmonie des missiles » (3), et des publicités comme « Un abri luxueux contre les retombées atomiques » (4), peuvent encore provoquer des réactions naïves, comme de constater que « mouvement ouvrier », « missiles » et « harmonie » sont des termes contradictoires qui sont irréconciliables, comme de suggérer qu'aucun langage, qu'aucune logique ne devraient être à même d'associer sans faire d'erreur les termes « luxe » et « retombées atomiques ». La logique et le langage deviennent cependant parfaitement rationnels quand nous apprenons qu'« un sous-marin atomique porteur de missiles » « coûte 120 millions de dollars » et que le modèle d'abri qui « coûte 1 000 dollars » est équipé d'une moquette, d'un aspirateur, d'une

(3) *New York Times*, 1^{er} décembre 1960.

(4) *Ibid.*, 2 novembre 1960.

T. V. L'efficacité de ce langage ne tient pas, avant tout, au fait qu'il vend (il semble que l'affaire des abris n'ait pas été une réussite), elle tient plutôt au fait qu'il favorise l'identification immédiate de l'intérêt particulier avec l'intérêt général, des affaires privées avec la puissance nationale, de la prospérité avec l'anéantissement virtuel. Il ne s'agit que d'une petite entorse à la vérité quand un théâtre annonce comme représentation spéciale, à l'occasion des élections nationales, *La Danse de mort* de Strindberg (5). L'annonce révèle une connexion entre les faits sous une forme moins idéologique qu'on ne l'admet normalement.

Unifier des termes opposés comme le fait le style commercial et politique, c'est un des nombreux moyens qu'empruntent le discours et la communication pour se rendre imperméables à l'expression de la protestation et du refus. Comment la protestation et le refus peuvent-ils trouver le mot juste quand les organes de l'ordre établi admettent et publient que la paix doit toujours se trouver à la limite de la guerre, que les armes atomiques sont d'un prix avantageux, que les abris peuvent être confortables ? En faisant de ses contradictions le critère de sa vérité, cet univers de discours se ferme à tout autre discours qui n'emprunte pas ses termes. Et, par son aptitude à assimiler tous les autres termes aux siens, il offre la possibilité de combiner la plus grande tolérance avec la plus grande unité. Néanmoins c'est un langage qui témoigne du caractère répressif de cette unité. Il impose à celui qui le reçoit, des constructions où le sens est réduit et détourné, où le contenu est bloqué, il force à accepter ce qu'il offre sous la forme où il l'offre.

L'usage des prédicats analytiques constitue une construction répressive de cette sorte. Le fait que le nom spécifique soit presque toujours accouplé aux mêmes adjectifs, aux mêmes attributs « explicatifs » transforme la phrase en une formule hypnotique qui, répétée sans fin, fixe le sens dans l'esprit de celui qui la reçoit. D'autres significations du mot, essentiellement différentes (et peut-être vraies), ne lui viennent pas à l'esprit. Plus loin nous exa-

(5) *Ibid.*, 7 novembre 1960.

minerons d'autres constructions qui révèlent d'elles-mêmes le caractère autoritaire de ce langage. Elles créent un télescope et une réduction de la syntaxe qui empêche le développement du sens en créant des images fixes qui s'imposent avec une concrétude imposante et pétrifiée. C'est la technique bien connue de la publicité, technique méthodiquement utilisée pour établir une image qui se fixe à la fois dans l'esprit et sur le produit, et qui facilite la vente des hommes et des choses. Paroles et textes sont ramassés autour des « lignes-chocs », autour des « points qui excitent l'attention », tous éléments qui transmettent l'image. Cette image peut être la « liberté » ou « la paix » ou le « brave type » ou le « communiste » ou « Miss Rheingold ». On attend du lecteur ou de l'auditeur qu'il leur associe (et il doit associer) une structure rigide d'institutions, d'attitudes, d'aspirations ; et on attend qu'il réagisse de manière spécifique, fixée et prévue.

Les conséquences dépassent la sphère relativement inoffensive du commerce, elles sont très sérieuses, car un tel langage est avant tout et simultanément « intimidation et glorification » (6). Les propositions ont la forme d'ordres suggestifs — elles évoquent plutôt qu'elles ne démontrent. Prédication devient prescription, l'ensemble de la communication revêt un caractère hypnotique. En même temps elle est imprégnée d'une fausse familiarité — qui est le fait d'une répétition constante et le fait qu'on a tiré parti habilement de l'allure populaire de la communication. Celle-ci atteint immédiatement le destinataire — sans différence quant au milieu, à l'éducation, aux fonctions — et le touche (ou la touche) dans l'atmosphère intime de la salle de séjour, de la cuisine ou de la chambre à coucher.

La même familiarité s'établit à travers un langage personnalisé dont le rôle dans la communication devient considérable (7). C'est « votre » parlementaire, « votre » auto-

(6) Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, op. cit., p. 33.

(7) Voir Leo Lowenthal, *Litterature, Popular Culture and Society*, Prentice-Hall, 1961, p. 109 ss.

Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Beacon Press, Boston, 1961 pp. 161 ss. Trad. française à paraître aux Editions de Minuit.

route, « votre » drugstore favori, « votre » journal ; il est apporté « pour vous », il « vous » invite, etc. De cette manière, surimposées, standardisées, généralisées, les choses et les fonctions sont présentées comme faites « spécialement pour vous ». Peu importe que les individus concernés fassent foi ou non à ce langage. S'il opère avec succès c'est qu'il favorise l'auto-identification des individus avec les fonctions qu'eux-mêmes et les autres accomplissent dans la société établie.

Dans ses développements les plus poussés, le langage de la communication fonctionnelle et manipulée impose, avec des constructions réellement impressionnantes, l'identification autoritaire de la personne avec la fonction. L'hebdomadaire *Time* est un exemple extrême de cette tendance. Son usage du génitif inflectionnel fait que les individus semblent être de simples appendices, de simples qualités de leur place, de leur métier, de leur employeur ou de l'entreprise. On parle de: « *Virginia's Byrd* », « *U. S. Steel's Blough* », « *Egypt's Nasser* ». Une construction attributive sous forme de trait d'union, crée un syndrome fixe :

« L'homme fort de Georgie, le gouverneur aux sourcils bas... avait gardé son temps pour un de ses fougueux rallyes politiques, la semaine dernière (8). »

Le gouverneur, sa fonction, ses traits physiques et ses pratiques politiques se fondent dans une structure immuable et indivisible qui, dans son innocence et son immédiateté naturelles, s'impose à l'esprit du lecteur. Cette structure ne laisse aucune place à la séparation, au développement, à la différenciation des sens : elle se meut et elle vit comme un tout. Traversé par de semblables images, hypnotiques et personnalisées, l'article peut aller jusqu'à donner une information essentielle et objective. Le récit est maintenu dans le cadre bien bâti d'une histoire qui a plus ou moins un intérêt humain et il est en même temps marqué par la politique de l'éditeur.

(8) *The Nation*, 22 février 1958.

L'usage de l'abréviation sous forme de trait d'union est largement répandu. Par exemple, Teller « aux-sourcils-épais », le « père-de-la-bombe-H », « Von Braun, le-créateur-de-missiles-aux-larges-épaules », un « dîner-de-savants-militaires » et le sous-marin « lance-missiles-à-énergie-nucléaire » (9). Particulièrement fréquentes dans des phrases qui associent la politique, la technique et les forces armées, de telles constructions ne sont peut-être pas accidentelles. Des termes qui désignent des qualités ou des sphères totalement différentes sont emprisonnés dans un tout solide et imposant.

L'effet est une fois de plus magique et hypnotique — c'est une projection d'images qui appellent une irrésistible unité, une harmonie des contradictions. Ainsi le Père à la fois aimé et craint, le générateur, donne naissance à la bombe H pour anéantir la vie ; les « savants militaires » font des efforts constructifs pour réduire l'angoisse et la souffrance et mènent de front l'activité qui engendre l'angoisse et la souffrance ; de même sans le trait d'union « l'Académie libre des spécialistes de la guerre froide » (10) et la « bombe propre » — toutes notions qui attribuent à l'anéantissement une intégrité morale et physique. Ceux qui parlent un tel langage semblent être immunisés contre tout — et capables de tout. Le trait d'union (explicite ou non) ne réconcilie pas toujours l'irréconciliable ; fréquemment la combinaison est sans heurts — comme pour le père des missiles aux larges épaules — ou bien elle comporte une menace, ou encore elle fait preuve d'un dynamisme exaltant. Mais l'effet reste le même. C'est sous un flash éclairant qu'apparaissent unis par la structure établie les acteurs et les actes de violence, de force, de protection et de propagande. Nous voyons l'homme et la chose en opération, seulement en opération — il ne peut pas en être autrement.

(9) *Ibid.*

(10) Une suggestion du magazine *Life*, citée dans *The Nation*, 20 août 1960. Selon David Sarnoff un projet de loi pour établir une Académie de cette sorte est à l'étude au Congrès. Voir John K. Jessup, Adlai Stevenson, et autres, *The National Purpose* (produit sous le contrôle et avec l'aide de l'équipe de rédaction du magazine *Life*), Holt Rinehart et Winston, New York, 1960, p. 58.

Note sur les sigles. NATO (OTAN), SEATO, UN, AFL-CIO, AEC et aussi URSS, DDR, etc. La plupart de ces abréviations sont parfaitement rationnelles. La longueur du terme non abrégé les justifie. Cependant on pourrait se hasarder à reconnaître dans quelques-unes d'entre elles « une ruse de la Raison » — l'abréviation peut permettre d'écartier les questions indésirables. NATO ne suggère pas que *North Atlantic Treaty Organisation* signifie, nommément, un traité entre les nations de l'Atlantique du Nord — car on pourrait se poser des questions sur la présence de la Grèce et de la Turquie parmi ses membres. Dans URSS, il y a socialisme et soviétique ; dans DDR, il y a démocratique. UN permet de ne pas employer le mot « unité », trop emphatique. SEATO permet de ne pas citer les pays du sud de l'Asie qui n'en font pas partie. AFL-CIO ne fait pas apparaître les différences politiques radicales qui, à l'origine, séparèrent les deux organisations. AEC est simplement une agence administrative parmi beaucoup d'autres. Les sigles renvoient seulement à ce qui est institutionnalisé sous une forme qui le coupe de sa connotation transcendante. Le sens est fixé, truqué, alourdi. Une fois devenu vocable officiel, répété constamment dans un usage général, « sanctionné » par les intellectuels, il a perdu toute valeur cognitive et il sert simplement à la reconnaissance d'un fait indubitable.

Ce style est d'une *concrétude* écrasante. La « chose identifiée avec sa fonction » est plus réelle que la chose distinguée de sa fonction ; et l'expression linguistique de cette identification (dans le nom fonctionnel et dans les nombreuses formes de l'abréviation syntaxique) crée une syntaxe et un vocabulaire de base avec lesquels il devient difficile d'exprimer la différenciation, la distinction, la séparation. Ce langage, qui impose constamment des *images*, empêche le développement et l'expression des concepts. Dans son immédiateté et son univocité, il empêche la pensée conceptuelle. Il empêche la pensée. Car le concept n'identifie pas la chose avec sa fonction. C'est l'objectif légitime et unique peut-être du concept opérationnel et technologique que d'identifier la chose avec sa fonction, mais les définitions opérationnelles et technologiques correspondent à des usages spécifiques, à des concepts pour des recherches spécifiques.

Elles réduisent les concepts en opérations et elles excluent le contenu conceptuel qui est opposé à une telle réduction. Avant tout usage opérationnel, le concept *n*ie l'identification de la chose avec sa fonction ; il distingue ce que la chose *est* en dehors des fonctions contingentes qu'elle peut avoir dans la réalité établie.

Le langage parlé, à travers ses principales tendances, refuse ces distinctions, il exprime tous les changements des modes de pensée qui ont été exposés au cours des chapitres précédents — que le langage fonctionnalisé, abrégé et unifié est celui d'une pensée unidimensionnelle. Pour illustrer sa nouveauté je l'opposerai à une philosophie classique de la grammaire qui transcende l'univers du comportement et qui relie les catégories linguistiques aux catégories ontologiques.

Selon cette philosophie, le sujet grammatical de la phrase est d'abord une « substance » et il demeure tel à travers les qualités, les fonctions et les états différents que la phrase attribue au sujet. Il est passivement ou activement relié à ses prédicats, mais il demeure différent d'eux. Dans le cas où il n'est pas un nom propre, le sujet est plus qu'un nom : il représente le *concept* d'une chose, un universel que la phrase définit comme étant dans un état particulier ou comme ayant une fonction particulière. Ainsi le sujet grammatical véhicule un sens en *excès* par rapport à celui qui est exprimé dans la phrase.

Selon Wilhelm von Humboldt : le nom comme sujet grammatical « peut entrer dans certaines relations » (11), mais il n'est pas identique à ces relations. Bien plus, il reste ce qu'il est dans et « envers » ces relations ; il est leur noyau universel et substantivé. La synthèse propositionnelle relie l'action (ou l'état) au sujet de telle sorte que le sujet soit désigné comme acteur (ou porteur) et qu'il soit de ce fait distingué de l'état ou de la fonction qu'il lui arrive d'avoir. En disant « la lumière jaillit », on « ne pense pas seulement au jaillissement de la lumière, mais à la lumière elle-même qui jaillit », à un sujet qui « est passé à l'action ». Et si une phrase donne une définition de son sujet, elle ne

(11) Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, réimpression, Berlin, 1936, p. 254.

réduit pas le sujet à son état et à ses fonctions, elle le définit comme étant dans cet état ou comme exerçant cette fonction. Le sujet ne s'abîme pas dans ses prédicats, il n'existe ni comme une entité avant eux, ni en dehors d'eux, il se constitue lui-même à travers ses prédicats — c'est le résultat d'un processus de médiation qui est exprimé dans la phrase (12).

J'ai fait allusion à une philosophie de la grammaire pour montrer à quel point les abréviations correspondent à une réduction de la pensée qu'elles facilitent et à laquelle elles permettent de prendre de l'importance. La grammaire insiste sur les éléments philosophiques, sur les liens qui unissent le « sujet grammatical », le « sujet logique » et le « sujet ontologique » ; ainsi sont mis en évidence les contenus que le langage fonctionnel supprime et comment il leur barre tout accès à l'expression et à la communication. Le concept est réduit à des images fixées ; des formules hypnotiques qui se justifient par elles-mêmes interrompent son développement ; le discours est immunisé contre la contradiction ; la chose (ou la personne) s'identifie à sa fonction — telles sont les tendances qui caractérisent l'esprit unidimensionnel à travers le langage qui est le sien.

Si sur le plan linguistique le développement des concepts est bloqué, si le langage refuse l'abstraction et la médiation, s'il s'abandonne aux faits immédiats, il ne peut plus s'employer à dévoiler les facteurs qui sont derrière les faits et ainsi il ne peut plus s'employer à dévoiler le contenu historique des faits. A l'intérieur de la société et dans son intérêt, cette organisation du discours fonctionnel revêt une importance vitale ; le discours fonctionnel est un véhicule qui sert à coordonner et à subordonner. Le langage fonctionnel est un langage harmonisé qui est fondamentalement anti-critique et anti-dialectique. En lui, la rationalité opératoire et la rationalité du comportement absorbent les éléments transcendants, négatifs, oppositionnels de la Raison.

J'évoquerai ces éléments (au chapitre V) en parlant de

(12) En ce qui concerne la philosophie de la grammaire dans la logique dialectique, voir les concepts de Hegel, de « substance comme sujet » et de « proposition spéculative », dans la préface de *la Phénoménologie de l'esprit*.

tension entre « être » et « devoir être », entre l'essence et l'apparence, entre le potentiel et l'actuel — je montrerai l'ingérence du négatif dans les déterminations positives de la logique. C'est cette tension soutenue qui imprègne l'univers du discours bidimensionnel, c'est-à-dire l'univers de la pensée critique et abstraite. Les deux dimensions sont antagoniques ; mais la réalité participe de chacune d'elles et c'est seulement dans les concepts dialectiques que se développent les contradictions. A travers son propre développement la pensée dialectique en vint à appréhender le caractère historique des contradictions et le processus de leur médiation en tant que processus historique. Ainsi l'« autre » dimension de la pensée se manifesta comme une dimension *historique* — le potentiel comme une possibilité historique, sa réalisation comme un événement historique.

Si dans l'univers social de la rationalité opérationnelle cette dimension est supprimée, c'est *l'histoire* qui du même coup se trouve supprimée et il ne s'agit pas d'un événement qui relève de l'université, il s'agit d'un événement politique. C'est le passé même de la société qui se trouve supprimé — et son futur dans la mesure où à travers lui sont évoqués le changement qualitatif, la récusation du présent. C'est un langage orwellien ou ésopien qui est pratiqué dans un univers de discours où les catégories de liberté sont devenues interchangeables et où elles sont même devenues identiques aux catégories qui leur sont opposées ; mais surtout dans cet univers on rejette et on oublie la réalité historique — l'horreur du fascisme, l'idée du socialisme, les conditions premières de la démocratie, le contenu de la liberté. Puisqu'une dictature bureaucratique gouverne et détermine la société communiste, puisque les régimes fascistes font fonction de partenaires des pays du Monde libre, puisqu'on peut mettre en cause le programme de bien-être d'un capitalisme organisé en le taxant de « socialisme », puisque les principes de la démocratie sont tranquillement annulés par la démocratie même, c'est que les vieux concepts historiques sont mis en échec par des redéfinitions opérationnelles mises au goût du jour. Ces redéfinitions sont des falsifications des concepts qui ont été imposées par les pouvoirs existants et par la force des faits établis ; grâce à elles le faux devient vrai.

Le langage fonctionnel est un langage radicalement anti-historique (13) : la rationalité opérationnelle laisse peu de place à la raison historique et elle s'en sert peu. Ce combat qui est mené contre l'histoire est-il un des aspects du combat qui est mené contre la dimension de l'esprit à l'intérieur de laquelle les forces et les facultés oppositionnelles pourraient se développer — les facultés et les forces qui pourraient empêcher l'individu de s'identifier totalement avec la société ? En se rappelant le passé on peut retenir des notions dangereuses et la société établie semble redouter les contenus subversifs de la mémoire.

Le souvenir est une faculté de dissociation à l'égard des faits donnés, une forme de « médiation » qui met en cause, pour de brefs instants, le pouvoir omniprésent des faits donnés. La mémoire rappelle la terreur et l'espoir. La terreur et l'espoir resurgissent mais, tandis que la terreur se présente sous des formes toujours nouvelles, l'espoir reste de l'espoir. Et à travers les événements personnels qui surgissent dans la mémoire individuelle, ce sont les craintes et les aspirations de l'humanité qui se manifestent — c'est l'universel dans le particulier. La mémoire préserve l'histoire. Mais elle s'affaiblit sous l'influence de l'univers du comportement :

« L'image obsédante d'un homme sans mémoire ... est plus qu'un simple aspect de décadence ... c'est un phénomène qui est nécessairement lié au principe du progrès dans la société bourgeoise ». « Des économistes, des sociologues comme Werner Sombart et Max Weber ont mis en corrélation le traditionnalisme et la société féodale, la rationalité et le monde bourgeois. Cela veut dire que la société bourgeoise en

(13) Cela ne veut pas dire que l'histoire, particulière ou générale, cesse d'apparaître dans l'univers du discours. On y évoque bien assez le passé : soit les Pères fondateurs, soit Marx-Engels-Lénine, soit les « humbles origines du candidat présidentiel ». Mais ce sont aussi des évocations ritualisées qui ne permettent pas de se développer au contenu auquel elles se réfèrent ; souvent il suffit de l'évoquer pour l'empêcher de se développer, ce qui tendrait à prouver que les termes sont impropres « historiquement ».

progrès liquide la mémoire, le temps, le souvenir, en tant que résidus irrationnels... » (14).

Si la rationalité en progrès de la société industrielle avancée tend à liquider les éléments gênants de temps et de mémoire en tant que « résidus irrationnels », elle tend en même temps à liquider la rationalité que contiennent ces résidus irrationnels. Reconnaître le passé en tant que présent et s'y référer ce sont des attitudes qui vont à l'encontre d'une fonctionnalisation de la pensée par le moyen de la réalité établie et à travers elle. Elles s'opposent à l'enfermement de l'univers du discours et de l'univers du comportement ; grâce à elles peuvent se développer les concepts qui ébranlent et transcendent l'univers clos parce qu'ils l'appréhendent comme un univers historique. Quand elle fait de la société donnée l'objet de sa réflexion, la pensée critique devient une conscience historique ; en tant que telle, elle est essentiellement jugement. Bien loin de donner lieu à un relativisme indifférent, elle cherche dans l'histoire réelle de l'homme des critères de vérité, d'erreur, de progrès, de régression. Quand le passé intervient dans le présent, il dévoile les facteurs qui provoquèrent les faits, qui déterminèrent les manières de vivre, qui établirent les maîtres et les serviteurs ; il projette les limites et les possibilités qui se sont offertes. Quand cette conscience critique parle, elle parle le langage de la connaissance (Roland Barthes), ce langage qui fait éclater l'univers clos du discours, sa structure pétrifiée. Les termes clés de ce langage ne sont pas des mots hypnotiques qui évoquent sans fin des prédicats cristallisés, ils sont susceptibles d'être développés ; ils révèlent leur contenu même à travers des prédicats contradictoires.

Le *Manifeste communiste* en donne un exemple classique. Ici les deux termes clés, « bourgeoisie » et « prolétariat », « gouvernement » chacun des prédicats contraires. La « bourgeoisie » est le sujet du progrès technique, de la libération,

(14) Th. W. Adorno, « Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit ? » in : *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6 und 7. November in Wiesbaden*, Francfort, 1960, p. 14. (Le combat qui est mené contre l'histoire sera évoqué plus loin d'une façon plus détaillée, au chapitre VII.)

de la conquête de la nature, de la création de la richesse sociale, *mais aussi* de la destruction et de la perversion de ces réalisations. Réciproquement le « prolétariat » a les attributs d'une oppression totale *et* d'une défaite totale de l'oppression. Cette relation dialectique des opposés est exprimée à l'intérieur de la proposition quand le sujet est reconnu en tant qu'agent historique dont l'identité se constitue à la fois *dans et contre* la praxis historique et *dans et contre* la réalité sociale. Le discours développe et exprime le conflit de la chose avec sa fonction ; et ce conflit trouve une expression linguistique dans des phrases qui confrontent des prédicats contradictoires dans une même unité logique — c'est la contrepartie conceptuelle de la réalité objective. Contrairement à ce qui se passe dans le langage orwellien, la contradiction est démontrée, explicitée, expliquée et dénoncée.

J'ai illustré le contraste qu'il y a entre les deux langages en me référant au style de la théorie marxienne, mais les qualités critiques, les qualités cognitives ne sont pas des caractéristiques qui appartiennent exclusivement au style de Marx. On peut aussi les trouver (mais sous des formes différentes) dans le style de la grande critique conservatrice et libérale de la société bourgeoise au moment de son développement. Par exemple le langage de Burke et de Tocqueville d'une part, celui de John Stuart Mill de l'autre sont des langages très démonstratifs, conceptuels, « ouverts » parce qu'ils n'ont pas encore sombré dans les formules rituelles et hypnotiques du néo-conservatisme, du néo-libéralisme d'aujourd'hui.

La ritualisation autoritaire du discours est cependant plus frappante quand elle affecte le langage dialectique lui-même. Le fait que la « coexistence pacifique » a ses exigences, que l'homme dépend totalement de l'appareil productif, se manifeste dans le fait que le langage marxiste s'est transformé en un langage autoritaire, un langage stalinien et post-stalinien. C'est en fonction de ces exigences, interprétées par ceux qui contrôlent l'appareil, que le bien et le mal, que le vrai et le faux sont définis. En fonction de ces exigences il n'y a plus de place ni de temps pour une discussion dans laquelle on ferait le projet d'orientations nouvelles et susceptibles de mettre le système en cause. Ce

langage ne mène plus à aucun « discours ». Il édicte et, par le pouvoir de l'appareil, il établit les faits — c'est une énonciation qui se valide par elle-même. Contentons-nous ici (15) de citer et de paraphraser le passage dans lequel Roland Barthes décrit les traits magiques et autoritaires d'un tel langage : « Il n'y a plus aucun sursis entre la dénomination et le Jugement, et la clôture du langage est parfaite... » (16).

Le langage clos ne démontre pas, il n'explique pas — il communique la décision, le diktat, l'ordre. Quand il définit, la définition est une simple « distinction entre le bien et le mal » ; il établit les raisons et les torts de façon indiscutable, et il justifie une valeur à l'aide d'une autre valeur. Il baigne dans les tautologies ; mais les tautologies sont des « sentences » terriblement efficaces. Elles jugent à l'aide de « préjugés », elles condamnent. Par exemple le « contenu objectif », c'est-à-dire la définition de termes comme « déviationniste », « révisionniste », est celui du code pénal. Cette sorte de justification fait naître une conscience pour laquelle le langage du pouvoir dominant est le langage de la vérité.

Malheureusement ce n'est pas tout. C'est aussi en fonction de la croissance de production de la société communiste établie qu'est condamnée l'opposition communiste libertaire ; le langage qui tente de rappeler et de préserver la vérité originelle est victime de la ritualisation de cette société. Le discours (et l'action) trouve ses pôles dans des termes comme « prolétariat », « conseils ouvriers », « dictature de l'appareil stalinien » ; il trouve ses pôles dans des formules rituelles qui ne conviennent pas à la situation actuelle où le « prolétariat » a cessé d'exister ou n'existe pas encore, dans des formules où le contrôle direct « par en-bas » peut se conjuguer avec le progrès d'une production de masse, dans des formules enfin où lutter contre la bureaucratie signifierait affaiblir la seule vraie force qui peut s'opposer au capitalisme à l'échelle internationale. Dans ces formules le passé est strictement retenu mais il n'intervient pas dans le présent. On confronte les concepts opposés qui permet-

(15) Voir Herbert Marcuse, *Marxisme soviétique*, *op. cit.*, pp. 114 et ss.

(16) Roland Barthes, *op. cit.*, pp. 37, 40.

traient d'appréhender une situation historique mais on ne leur permet pas de se développer dans la situation présente — on bloque leur dialectique.

Le langage rituel et autoritaire se répand dans le monde contemporain, dans les pays démocratiques et dans les pays non démocratiques, dans les pays capitalistes et dans les pays non capitalistes (17). Selon Roland Barthes c'est le langage « propre à tous les régimes d'autorité » ; et est-ce qu'il existe aujourd'hui, dans l'orbite de la civilisation industrielle avancée, une société qui ne soit pas placée sous un régime autoritaire ? Les régimes différents ne se singularisent plus par des modes de vie différents, ils se singularisent simplement parce qu'ils emploient des techniques différentes pour contrôler et manipuler. Le langage reflète les contrôles, mais surtout il devient lui-même un instrument de contrôle et cela au moment même où il ne transmet pas des ordres mais simplement de l'information, au moment où il fait appel au choix et non pas à l'obéissance, à la liberté et non pas à la soumission.

Ce langage exerce le contrôle en opérant une réduction sur les formes et sur les signes linguistiques de la réflexion, de l'abstraction, du développement, de la contradiction ; il les réduit en substituant les images aux concepts. Il nie ou il absorbe le vocabulaire transcendant ; il ne recherche pas le vrai et le faux, il les établit, il les impose. Cette sorte de discours n'est pas cependant terroriste. On ne peut pas vraiment dire que les auditeurs croient ou qu'ils sont forcés de croire ce qu'on leur dit. Le rapport que les gens ont avec le langage rituel et magique est nouveau en ceci que les gens ne le croient pas ou ne font pas attention à lui et pourtant ils agissent en conséquence. On ne « croit » pas à un concept opérationnel mais il se justifie lui-même dans l'action — il permet au travail de se faire, il permet de vendre et d'acheter, il refuse de rester ouvert aux autres concepts, etc.

(17) En ce qui concerne l'Allemagne de l'Ouest, voir les études entreprises par l'Institut für Sozialforschung à Francfort en 1950-1951 : *Gruppen Experiment*, ed. F. Pollock, Europacische Verlagsanstalt, Francfort, 1955, surtout pp. 545 et ss. Voir également Karl Korn, *Sprache in der verwalteten Welt*, Heinrich Scheffler, Francfort, 1958, pour les deux Allemagnes.

Si le langage des politiciens tend à s'identifier à celui de la publicité, et à faire ainsi le pont entre deux domaines de la société autrefois assez différenciés, cette tendance semble indiquer dans quelle mesure la domination et l'administration cessent d'être des fonctions séparées et indépendantes dans la société technologique. Cela ne veut pas dire que le pouvoir des politiciens professionnels a diminué, au contraire. Le conflit qu'ils ont instauré est de plus en plus mondial, l'anéantissement de plus en plus proche et leur indépendance à l'égard de la volonté populaire est de plus en plus grande : on est loin d'une authentique souveraineté populaire. Mais la domination qu'ils exercent s'est inscrite dans les activités et dans le loisir quotidiens des individus ; les « symboles » de la politique sont devenus également les symboles des affaires, du commerce, du divertissement.

Les vicissitudes du langage ont leur parallèle dans les vicissitudes du comportement politique. Vendre un équipement qui permette de se détendre et de se divertir à l'intérieur d'un abri atomique, présenter à la télévision des candidats présidentiels rivaux, c'est associer complètement la politique, les affaires et les loisirs. Mais cette association est fallacieuse et fatalement prématurée — les affaires et les loisirs c'est encore de la politique de domination. Ce n'est pas la satire qui se joue après la tragédie, ce n'est pas la *finis trogoediae*, non — la tragédie peut juste commencer. Une fois encore ce ne sera pas le héros mais le peuple qui sera la victime rituelle.

B — VERS UNE ADMINISTRATION TOTALE

La communication fonctionnelle c'est la couche externe de l'univers unidimensionnel où l'homme est entraîné à oublier — à traduire le négatif en positif de telle sorte qu'il puisse lui-même continuer à fonctionner, diminué, mais adapté et dans des conditions assez bonnes. Les lois sur la liberté d'expression, sur la liberté de pensée n'empêchent pas le mental de s'adapter à la réalité établie. En fait, il y a

une redéfinition complète de la pensée, de sa fonction et de son contenu. La coordination de l'individu avec sa société est un fait qui affecte les couches de l'esprit où sont élaborés les concepts qui sont destinés à appréhender la réalité établie. Ces concepts sont empruntés à la tradition intellectuelle et traduits en termes opérationnels — une traduction qui a pour effet de réduire la tension entre la pensée et la réalité en diminuant le pouvoir négatif de la pensée.

Il s'agit ici d'un développement philosophique ; et pour montrer à quel point elle rompt avec la tradition, notre analyse devra devenir de plus en plus abstraite et de plus en plus idéologique. C'est en prenant pied dans le domaine qui s'écarte le plus du concret social qu'on peut montrer avec le plus de clarté à quel point la société a asservi la pensée. Notre analyse aura à revenir sur l'histoire de la tradition philosophique, elle cherchera à identifier les tendances qui menèrent à la rupture.

Cependant, avant d'aborder l'analyse philosophique, et en guise de transition avant de passer à un domaine plus abstrait et plus théorique, je prendrai brièvement deux exemples (à mon point de vue significatifs) qui sont directement en rapport avec certaines caractéristiques de la société industrielle avancée et qui sont empruntés à la recherche empirique. Quand on sépare les problèmes de langage et les problèmes de pensée, les mots et les concepts, quand on sépare l'analyse linguistique et l'analyse épistémologique, on établit des distinctions académiques : notre sujet s'oppose à des distinctions aussi nettes. La nouvelle orientation de la pensée que les prochains chapitres tenteront d'expliquer s'exprime dans le fait qu'elle établit cette séparation entre l'analyse purement linguistique et l'analyse purement conceptuelle. Dans la mesure où la critique de la recherche empirique qui va suivre est entreprise pour préparer l'analyse philosophique — et par elle est déjà en train de se faire — une proposition préliminaire sur l'usage du mot « concept » (le concept sous-tend la critique) peut servir d'introduction.

On emploie le mot « concept » pour désigner la représentation mentale d'un objet ; il est ainsi compris, appréhendé, connu comme le résultat d'un processus de réflexion. Cet objet de pensée peut être quelque chose qui est emprunté

à la vie quotidienne, à la vie pratique, ce peut être une situation, une société, un roman. En tout cas quand ces objets sont appréhendés (*begriffen*; *auf ihren Begriff gebracht*), ils sont devenus des objets de pensée; et en tant que tels, leur contenu et leur signification sont à la fois identiques aux vrais objets de l'expérience immédiate et différents d'eux. Ils sont « identiques » dans la mesure où le concept se réfère à la chose même; ils sont « différents » dans la mesure où le concept est le résultat d'une réflexion, où cette réflexion a appréhendé l'objet à travers le contexte des autres objets et par le moyen de ces autres objets qui n'apparaissent pas dans l'expérience immédiate et qui « expliquent » l'objet de la pensée (médiation).

Si le concept ne signifie jamais un objet particulier et concret, s'il est toujours abstrait et général, c'est qu'il appréhende plus, il appréhende autre chose qu'un objet particulier — il détermine une certaine relation universelle, une certaine condition universelle qui est essentielle à l'objet particulier et qui constitue la forme dans laquelle il peut apparaître comme un objet concret d'expérience. Si le concept de tout objet concret est le produit d'une classification mentale, d'une organisation mentale, d'une abstraction mentale, ces processus mentaux tendent à appréhender le concret dans la mesure où ils reconstituent l'objet particulier en établissant sa relation universelle, sa condition universelle; le concept transcende par là l'apparence immédiate de l'objet pour saisir sa réalité.

Tous les concepts cognitifs ont un *sens transitif*: ils ne se réfèrent pas aux faits particuliers pour les décrire simplement, ils vont plus loin. Et si les faits examinés sont ceux de la société, les concepts cognitifs ne s'arrêtent pas au simple contexte des faits — ils le dépassent pour saisir les processus et les conditions qui sont à la base de la société dont il est question, ces processus que l'on retrouve dans tous les faits particuliers, ces processus qui font la société, qui l'aident à se maintenir, qui la détruisent. En se référant à une totalité historique les concepts cognitifs transcendent tous les contextes opérationnels, mais leur transcendance est empirique en ce sens qu'elle permet de reconnaître dans les faits ce qu'ils sont réellement. L'« excès » de sens du concept par rapport au concept opérationnel met en relief

la forme limitée et même décevante qui est accordée aux faits en tant que matière de l'expérience quotidienne. En fonction de cet « excès » de sens, apparaissent la tension, la différence, le conflit qui opposent le concept au fait immédiat — à la chose concrète —, qui opposent le mot qui se réfère au concept à celui qui se réfère à la chose donnée. En fonction de cet « excès » de sens, apparaît donc la « réalité de l'universel ». En fonction de cet « excès » de sens apparaît aussi le caractère non critique, accommodant, des formes de pensée qui traitent les concepts comme des expédients mentaux et qui traduisent les concepts universels en termes dont les références ne sont plus que particulières et « objectives ».

Lorsque ces concepts réduits guident l'analyse de la réalité humaine, individuelle ou sociale, mentale ou matérielle, ils n'atteignent qu'à un faux concret — à un concret isolé des conditions qui constituent sa réalité. Dans ce contexte, utiliser un concept opérationnel c'est assumer une fonction politique ; l'individu et son comportement sont analysés dans un sens thérapeutique — en tant qu'ils sont susceptibles de s'adapter à la société. Dans ce contexte, la pensée et l'expression, la théorie et la pratique sont contraints à s'aligner sur les faits de l'existence et ces faits ne sont pas exposés à la critique conceptuelle.

Le concept opérationnel avec son caractère thérapeutique apparaît très clairement quand la pensée conceptuelle est méthodiquement employée pour rechercher quelles sont les conditions sociales et pour les améliorer dans le schéma des institutions sociétales existantes — elle est employée dans la sociologie industrielle, dans la recherche sur les motivations, dans les études de marché et dans les sondages d'opinion.

Si la forme de société donnée est en dernier recours le schéma auquel doivent se référer la théorie et la pratique, il n'y a pas de mal à employer cette sorte de sociologie et de psychologie. Quoi de plus humain, quoi de plus productif que de chercher à établir de bonnes relations entre les ouvriers et les patrons, que de créer des conditions de travail plus agréables, que de chercher à obtenir un équilibre entre les désirs des acheteurs et les besoins des affaires et de la politique ?

Mais la rationalité de cette sorte de science sociale apparaît sous un jour différent si la société donnée, qui dans ce cas est toujours le schéma de référence, devient l'objet d'une théorie critique qui porte sur la structure même de cette société (structure que tous les faits particuliers, que toutes les conditions particulières révèlent au moment même où elle détermine leur place et leur fonction). Le caractère politique et idéologique de ces faits et de ces conditions devient alors évident et pour élaborer des concepts cognitifs adéquats il faut dépasser le concret fallacieux de l'empirisme positiviste. Le concept opérationnel et thérapeutique devient faux dans ce sens qu'il isole les faits, qu'il les réduit en miettes, qu'il les immobilise à l'intérieur d'un ensemble répressif, dans ce sens qu'il accepte les termes de cet ensemble comme termes d'analyse. Alors la traduction méthodologique de l'universel dans le concept opérationnel n'est pas autre chose qu'une réduction répressive de la pensée (18).

Je vais prendre un exemple « classique » de la sociologie industrielle : l'étude des relations de travail dans les *Hawthorne Works* de la *Western Electric Company* (19). C'est une vieille étude qui a été entreprise, il y a maintenant un quart de siècle. Depuis, les méthodes sont devenues plus précises. Mais à mon sens leur contenu, leur substance et leur fonction sont restés les mêmes. Cette forme de pensée

(18) Dans la théorie du fonctionnalisme, le caractère thérapeutique et idéologique de l'analyse n'apparaît pas ; il est obscurci par la généralisation et l'abstraction des concepts (« système », « partie », « unité », « position », « conséquences multiples », « fonction »). Ils sont en principe applicables à chaque « système » que le sociologue choisit comme objet d'analyse — c'est-à-dire aussi bien au groupe le plus petit qu'à la société dans son ensemble. L'analyse fonctionnelle est enfermée dans le système choisi, ce système lui-même n'est pas soumis à une analyse qui, transcendant les limites du système, tendrait à un continuum historique dans lequel ses fonctions (et la rupture de ses fonctions) deviendraient ce qu'elles sont. La théorie fonctionnelle révèle que l'abstraction mal employée peut donner lieu à des raisonnements faux. Ses concepts opèrent une généralisation en faisant abstraction des qualités mêmes qui font du système un système historique et qui donnent un sens critique et transcendant à ses fonctions (et à ses « disfonctions »).

(19) Les citations sont tirées de *Management and the Worker*, de Roethlisberger et Dickson, Harvard University Press, Cambridge, 1947.

Voir l'excellent livre de Loren Baritz, *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*, Wesleyan University Press, Middletown, 1960, chapitres 5 et 6.

s'est répandue dans les autres branches des sciences sociales, elle a touché la philosophie, mais surtout elle a contribué à façonner les sujets humains qui faisaient l'objet de son étude. Les concepts opérationnels aboutissent à des méthodes de contrôle social de plus en plus perfectionnées ; ils jouent un rôle dans la gestion scientifique, le *Department of human relations*. Dans *Labor Looks at Labor*, un ouvrier de l'automobile s'exprime ainsi :

[La direction] « ne peut pas nous arrêter devant les piquets de grève ; elle ne peut pas nous arrêter en employant la force, aussi a-t-elle étudié les « relations humaines » sur le plan économique politique et social, pour trouver comment neutraliser les syndicats ».

En examinant les plaintes que les travailleurs formulaient au sujet de leur salaire et de leurs conditions de travail, les chercheurs insistèrent sur le fait que la plupart du temps l'énoncé de ces plaintes se faisait en « termes vagues, indéfinis » où la « référence objective » aux « standards qui sont généralement admis » faisait défaut et dont les caractéristiques enfin étaient « essentiellement différentes des propriétés que l'on associe généralement aux faits communs (20) ». En d'autres mots les plaintes étaient énoncées dans des formules générales, par exemple, « les toilettes sont insalubres », « le travail est dangereux » « les salaires sont trop bas ».

Les chercheurs, en se réglant sur le principe de la pensée opérationnelle, interprétèrent ou reformulèrent ces propositions pour que leur énoncé vague et général puisse être réduit à des références et à des termes particuliers qui désignaient la situation particulière où la plainte avait eu lieu et qui dépeignaient ainsi « avec précision la situation dans la compagnie ». La forme générale de la plainte disparaissait dans les énoncés qui cernaient les conditions et les opérations particulières qui avaient donné lieu à la plainte ; et l'on donnait satisfaction à la plainte en changeant ces mêmes opérations et ces conditions particulières.

(20) Roethlisberger and Dickson, *op. cit.*, p. 255 s.

Par exemple, la proposition « les toilettes sont insalubres » était reformulée ainsi : « à telle et telle occasion, je suis allé aux toilettes et j'ai trouvé la cuvette sale ». Des enquêtes montraient alors que cette situation était due « principalement à la négligence de quelques employés ». Alors commençait une campagne de propreté, il était interdit de jeter des papiers par terre, de cracher sur le plancher, ou autres choses de ce genre. Enfin on plaçait quelqu'un pour maintenir la propreté des toilettes. « Ce fut de cette manière que la plupart des plaintes furent interprétées et utilisées pour obtenir une amélioration » (21).

Un autre exemple : B., un ouvrier, fait une déclaration générale selon laquelle pour son travail le taux de la pièce est trop bas. L'interview révèle que « sa femme est à l'hôpital et qu'il s'inquiète de n'avoir pas pu payer encore les honoraires du médecin. Dans ce cas, le contenu latent de la revendication réside dans le fait que les gains actuels de B., en fonction de la maladie de sa femme, sont insuffisants pour couvrir ses obligations financières » (22).

Une semblable « traduction » change profondément le sens premier de la proposition. L'énoncé de la revendication, avant qu'il soit interprété, exprime une condition générale dans sa généralité (« le salaire est trop bas »). Il désigne plus qu'une condition particulière dans une usine particulière, il désigne plus que la situation particulière de l'ouvrier B. Dans sa généralité et seulement dans sa généralité, l'énoncé exprime une mise en cause générale qui traite le cas particulier comme la manifestation d'un état de choses général et qui suggère que cet état de choses ne peut pas être changé tant qu'on améliore seulement la condition particulière.

L'énoncé de la revendication, avant qu'il soit « traduit », établissait ainsi une relation concrète entre le cas particulier et l'ensemble dans lequel il est un cas — et dans cet ensemble il faut inclure les conditions qui dépassent chaque emploi, chaque usine, chaque situation personnelle. Dans l'interprétation opérationnelle l'ensemble a été éliminé : c'est grâce à cette opération qu'on peut trouver un remède à la revendication. L'ouvrier peut très bien ne pas en être conscient ;

(21) *Ibid.*, p. 256.

(22) *Ibid.*, p. 267.

sa revendication peut très bien avoir pour lui cette signification particulière et personnelle que fait ressortir l'interprétation en la qualifiant de « contenu latent ». Mais le langage qu'il emploie affirme qu'il se justifie objectivement contre sa propre conscience — il exprime les conditions qui sont, bien que « pour lui » elles ne soient pas. Si l'interprétation parvient à dégager, du cas particulier, une sorte de concret, c'est à la suite d'une série d'opérations qui font abstraction du concret *réel* de ce cas ; ce concret réel réside dans le caractère universel du cas particulier.

L'interprétation opérationnelle met en relation la formule générale employée par l'ouvrier avec l'expérience personnelle de cet ouvrier ; elle n'atteint pas le niveau où l'individu pourrait s'expérimenter comme étant « ouvrier », où son travail apparaîtrait comme « le travail » de la classe ouvrière. Est-il nécessaire de souligner que le chercheur opérationnel se conforme parfaitement dans ses interprétations au processus de réalité et peut-être même aux interprétations du travailleur lui-même ? Ce n'est pas lui qui a bloqué l'expérience de l'ouvrier et la fonction du chercheur n'est pas de penser en termes de théorie critique mais d'inciter les *cadres* à utiliser des « méthodes plus humaines et plus efficaces dans leurs rapports avec leurs ouvriers » (23). (Seul le terme « humain » semble ne pas être un concept opérationnel et relève de l'analyse.)

Mais tandis que cette forme de pensée et de recherche qui tend au dirigisme touche toutes les dimensions de l'effort intellectuel, les services qu'elle rend deviennent progressivement inséparables de sa justification scientifique. Dans ce contexte la fonctionnalisation a vraiment un effet thérapeutique. A partir du moment où on a isolé le mécontentement personnel du malaise général, à partir du moment où les concepts universaux qui s'opposent à la fonctionnalisation se sont perdus dans des références particulières, le cas devient un incident qu'on peut traiter.

Bien entendu, le cas relève encore de l'universel — aucun mode de pensée ne peut se dispenser d'universaux — mais il s'agit d'un universel qui n'a rien à voir avec l'universel

(23) *Ibid.*, p. VIII

qu'impliquait l'énoncé de la revendication, avant qu'elle soit interprétée. L'ouvrier B., à partir du moment où ses honoraires médicaux auront été payés, admettra que d'une façon générale les salaires *ne sont pas trop bas* et qu'ils n'ont fait problème qu'en fonction de sa situation individuelle (qui peut être semblable à d'autres situations individuelles). Son cas a été subsumé sous un genre nouveau — le genre des cas de difficultés personnelles. On n'a plus affaire à un « ouvrier » ou à un « employé » (c'est-à-dire au membre d'une classe) mais à l'ouvrier ou à l'employé B. de l'usine Hawthorne de la *Western Electric Company*.

Les auteurs de *Management and the Worker* étaient tout à fait conscients de cette implication. Ils disent que l'une des principales fonctions à mettre au point dans une organisation industrielle est la « fonction spécifique du travail personnel » ; cette fonction exige que quand on s'occupe des relations entre les employeurs et les employés « on tienne compte de ce qu'il y a dans la tête de chaque employé, en particulier qu'on envisage celui-ci comme un travailleur qui a une histoire personnelle et particulière » et encore qu'on « l'envisage comme un employé dont le travail s'effectue dans un lieu particulier de l'usine, qui est associé avec d'autres personnes particulières, des groupes de gens particuliers... ». Les auteurs ne veulent pas d'une attitude qui consisterait à s'adresser à l'employé « moyen » ou à l'employé « type » ou à penser à « ce qu'il y a dans la tête de l'ouvrier en général », parce que cette attitude ne peut pas convenir à la « fonction spécifique du travail » (24).

Nous pouvons résumer ces exemples en opposant les propositions originales aux termes fonctionnels dans lesquels elles ont été traduites. Nous prenons les énoncés « au pied de la lettre » sans les vérifier.

1) « Les salaires sont trop bas ». Le sujet de la proposition est « salaires » et non la rémunération particulière d'un travailleur en particulier pour un travail particulier. L'homme qui fait cette affirmation pourrait ne penser qu'à son expérience personnelle, mais dans la forme qu'il donne à cette proposition il transcende son expérience. Le prédicat

(24) *Ibid.*, p. 591.

« trop bas » est un adjectif relationnel, il se rapporte à un terme qui n'est pas désigné dans la proposition — trop bas pour qui ou par rapport à quoi ? Ce terme auquel il se réfère pourrait être encore l'individu qui fait l'énoncé ou ses collègues de travail ; mais le nom qui a un caractère général (salaires) provoque tout le mouvement de pensée qui est exprimé par la proposition, c'est lui qui donne aux autres éléments de la proposition leur caractère général. Le terme de référence demeure indéterminé — « trop bas, en général » ou « trop bas pour toute personne qui, comme le parleur, est salariée ». La proposition est abstraite. Elle se réfère à des conditions universelles auxquelles aucun cas particulier ne peut être substitué ; par rapport à chaque cas individuel son sens est *transitif*. La proposition demande à être transférée dans un contexte plus concret mais dans un contexte tel qu'on ne peut pas y définir les concepts universaux par un ensemble d'opérations *particulières* (comme d'isoler l'histoire personnelle de l'ouvrier B. et sa fonction en particulier dans l'usine W). Le concept « salaires » se réfère au groupe « salariés » qui intègre toutes les histoires personnelles et tous les emplois spéciaux dans un universel concret.

2) « A cause de la maladie de sa femme, les gains actuels de B. sont insuffisants pour lui permettre de faire face à ses obligations. » Notons que dans cette interprétation le sujet a été déplacé. Le concept universel « salaires » est remplacé par « gains actuels de B. » Le sens de ce terme est pleinement défini par l'ensemble particulier d'opérations que doit effectuer B. pour acheter à sa famille, nourriture, habillement, logement, soins médicaux, etc. La « transitivité » du sens a disparu ; la référence au collectif « salariés » a disparu avec le sujet « salaires » ; il reste seulement un cas particulier qui, privé de son sens transitif, peut être assujéti par l'établissement auquel il appartient aux taux de traitement admis.

Qu'y a-t-il de faux dans cette démarche ? Rien. La société à laquelle s'adresse le chercheur justifie l'interprétation qu'il a faite des concepts et de la proposition dans sa totalité. La thérapeutique agit positivement parce que l'usine ou le gouvernement peuvent se permettre, en fin de compte, de supporter une grande partie des coûts, parce qu'ils veulent bien

agir ainsi et parce que le patient veut bien se soumettre à un traitement qui promet de réussir. Les concepts vagues, indéfinis, universaux qui apparaissent dans la revendication avant qu'elle soit interprétée étaient des traces du passé ; leur persistance dans la pensée et le langage empêchait (quoique faiblement) de comprendre et de collaborer. Dans la mesure où la sociologie opérationnelle et la psychologie opérationnelle ont contribué à rendre les conditions humaines plus agréables, elles constituent des facteurs de progrès intellectuel et matériel. Mais en même temps elles témoignent de la rationalité ambivalente du progrès : il est bienfaisant de par son pouvoir répressif, et il est répressif dans ses bienfaits.

La sociologie empirique continue de procéder à l'élimination de tout sens transitif. Un grand nombre d'études, qui ne cherchent pas pourtant à avoir une fonction thérapeutique pour quelque intérêt particulier, procèdent de même. Par conséquent : à partir du moment où elle a supprimé l'excès de sens « non réaliste », la recherche se confine dans l'espace où la société établie justifie et rejette les propositions. De par sa méthodologie, cet empirisme est idéologique. Pour avoir une idée de son caractère idéologique, il suffit de jeter un coup d'œil sur une étude concernant l'activité politique aux Etats-Unis.

Dans leur article « Competitive Pressure and Democratic Consent », Morris Janowitz et Dwaine Marvick essaient de « juger dans quelle mesure les élections sont l'expression effective du processus démocratique ». Pour porter un tel jugement, il faut considérer le processus électoral en partant du point de vue qu'il est « nécessaire de maintenir une société démocratique ». Ce qui nécessite une définition du mot « démocratique ». Les auteurs proposent deux définitions ; la théorie du « mandat » et la théorie de la « compétition » :

« Les théories du « mandat », qui remontent aux conceptions classiques de la démocratie, postulent que le processus de représentation découle d'un ensemble précis de directives que l'électeur impose à ses représentants. Une élection est une procédure adaptée et

une méthode pour obliger les représentants à agir conformément aux directives des mandants » (25).

Cette « conception première » fut « d'avance rejetée parce qu'elle n'était pas réaliste : elle supposait un niveau d'opinion et d'idéologie très élevé pour l'issue des campagnes, conditions qui sont difficilement réunies aux Etats-Unis ». Cet énoncé de fait plutôt brutal est quelque peu atténué par un doute consolant : « Est-ce qu'il y a jamais eu un tel niveau d'opinion dans un électorat démocratique depuis l'extension du droit de vote au XIX^e siècle ? » A la place de cette conception, les auteurs proposent la théorie de la « compétition » de la démocratie, selon laquelle une élection démocratique est celle où l'on procède en « sélectionnant et en rejetant les candidats » qui sont « en compétition pour une charge publique ». Pour être vraiment opérationnelle, cette définition nécessite des « critères » qui permettent d'évaluer le caractère de la compétition politique. A quel moment la compétition politique produit-elle un « processus de consentement » et à quel moment produit-elle un « processus de manipulation » ? Un ensemble de trois critères nous est présenté :

- « 1) Une élection démocratique nécessite une compétition entre des candidats opposés qui répondent pour l'ensemble de la circonscription. Les votants tirent leur force du fait qu'ils peuvent choisir entre au moins deux candidats en concurrence, chacun étant jugé susceptible de vaincre.
- 2) Une élection démocratique nécessite deux (!) partis à engager dans la balance, pour maintenir les blocs de vote existants, pour recruter les votants indépendants, et pour obtenir des changements d'opinion en faveur des partis opposés.
- 3) Une élection démocratique exige des deux (!) partis qu'ils s'efforcent en s'engageant totalement d'obtenir gain de cause au cours de l'élection ; mais, qu'ils soient perdants ou gagnants, les deux partis doivent égale-

(25) H. Eulau, S. J. Eldersveld, M. Janowitz (eds), *Political Behavior*, Glencoe Press, 1956, p. 275.

ment chercher à augmenter leurs chances de succès pour les élections suivantes... » (26).

Je trouve que ces élections décrivent avec élégance et de façon précise la situation des élections américaines en 1952, qui est le sujet de l'analyse. En d'autres mots, les critères qui servent à juger un état de fait donné sont ceux qui existent déjà dans ce même état de fait (puisqu'ils sont ceux d'un système social qui fonctionne bien, qui est fermement établi et puisqu'ils sont imposés par lui). L'analyse est « enfermée » ; le jugement est prisonnier d'un contexte de faits, ce qui exclut la possibilité de juger le contexte dans lequel les faits se sont formés — ont été formés par l'homme —, le contexte en fonction duquel se déterminent leur sens, leur rôle, leur développement.

La recherche qui est liée à ce schéma devient circulaire et se justifie par elle-même. Si on a défini le terme « démocratique » en utilisant les critères du processus actuel de l'élection, qui sont limitatifs mais réalistes, il n'est pas nécessaire d'attendre les résultats de la recherche pour déclarer que le processus de l'élection est démocratique.

Dans le schéma opérationnel, il est vrai, on peut toujours (c'est même recommandé) faire la différence entre consentement et manipulation ; l'élection peut être plus ou moins démocratique suivant la marge qu'on laisse au consentement, suivant le degré de manipulation. Les auteurs concluent que l'élection de 1952 « était caractérisée par un processus de consentement authentique plus important que les jugements d'impression avaient pu le faire croire (27) » — ce serait cependant une « grave erreur » de sous-estimer les influences qui ont pu faire « barrière » au consentement et de nier « qu'il y ait eu des pressions qui ont favorisé la manipulation » (28). L'analyse opérationnelle ne peut pas aller au-delà de cette formulation peu éclairante. En d'autres termes, elle ne peut pas poser la question de savoir si le consentement lui-même n'était pas l'œuvre de la manipulation — c'est une question, pourtant, que la situation

(26) *Ibid.*, p. 276.

(27) *Ibid.*, p. 284.

(28) *Ibid.*, p. 285.

actuelle justifie totalement. Si l'analyse pouvait poser cette question, elle transcenderait ses propres termes, elle atteindrait un sens transitif — elle déboucherait sur le principe de démocratie qui révélerait dans l'élection démocratique actuelle un processus démocratique plutôt limité.

C'est précisément ce concept non opérationnel que rejettent les auteurs, sous prétexte qu'il n'est « pas réaliste » parce qu'il définit la démocratie en termes trop significatifs : à ce niveau les votants exerceraient un contrôle précis sur leurs représentants — il s'agirait de contrôle populaire et de souveraineté populaire. Or ce concept non opérationnel n'est pas du tout extérieur au contexte. Il n'est pas du tout une fiction de l'imagination ou de la spéculation ; il définit plutôt la détermination historique de la démocratie, les conditions à remplir en vertu desquelles s'est engagée la lutte pour la démocratie et qui attendent toujours d'être remplies.

Bien plus, ce concept est rigoureux dans son exactitude sémantique parce qu'il signifie exactement ce qu'il dit — c'est-à-dire que ce sont en fait les votants qui doivent imposer leurs directives aux représentants, car si ce sont les représentants qui imposent leurs directives aux votants, ceux-ci doivent se contenter de sélectionner et de ré-élire les représentants. Un corps électoral autonome, libre parce qu'il est libéré de tout endoctrinement, de toute manipulation, aurait certainement un « niveau élaboré d'opinion et d'idéologie », ce qui n'est pas près d'arriver. Dès lors, il faut rejeter le concept parce qu'il n'est « pas réaliste » — il faut bien qu'il en soit ainsi si on admet que le niveau d'idéologie et d'opinion qui prévaut sont les critères qui justifient l'analyse sociologique. Et si la société exerce sur l'opinion un tel degré d'endoctrinement et de manipulation qu'elle s'engage dans l'erreur, qu'elle n'est plus capable de reconnaître la situation actuelle pour ce qu'elle est, alors cette analyse qui, par sa méthode, s'est engagée à rejeter les concepts transitifs, est condamnée elle-même à la fausse conscience. Son empirisme même est idéologique.

Les auteurs ont tout à fait conscience de ce problème. Quand ils évaluent dans quelle mesure il y a eu consentement et démocratie au cours des élections, ils admettent que pour cette démarche une « rigidité idéologique » a une

« signification grave ». Mais de quel consentement s'agit-il ? Il s'agit de consentir aux candidats politiques et à leur politique, bien entendu. Mais cela ne veut rien dire, ou alors il faut admettre que consentir à un régime fasciste (et on peut vraiment parler du consentement à ce régime) constitue un processus démocratique. Ainsi le consentement lui-même doit être déterminé — en fonction de son contenu, de ses objectifs, de ses « valeurs » — et pour cette étape il faut un sens transitif. Cependant on peut se passer de cette étape qui n'est « pas scientifique », s'il n'y a pas à déterminer d'autre orientation idéologique que celle des deux partis en présence, qui sont « effectivement » en compétition, s'il n'y a pas à déterminer d'autre orientation idéologique que celle des votants — « ambivalente et neutralisée » (29).

Le tableau qui représente l'orientation idéologique des votants montre qu'il y a trois sortes d'adhésion : au Parti républicain, au Parti démocrate et les opinions « ambivalentes et neutres » (30). Les partis établis eux-mêmes, leur politique et leurs intrigues ne sont pas mis en question ; de même on ne se demande pas s'ils ont réellement des positions différentes en ce qui concerne les questions d'importance vitale (la politique atomique et la préparation à la guerre totale). Ce sont pourtant des questions qui semblent essentielles si l'on veut déterminer des processus démocratiques, à moins que l'analyse ne procède avec un concept de démocratie qui a seulement pour contenu la *forme établie* de démocratie. On ne peut pas dire que ce concept opérationnel ne s'adapte pas du tout au sujet de l'investigation. Il met suffisamment en évidence les qualités qui, à l'époque contemporaine, font la supériorité des systèmes démocratiques sur les systèmes non démocratiques (par exemple il met l'accent sur le fait qu'il y a effectivement une compétition entre les candidats qui représentent des partis différents, sur le fait que les votants sont libres de choisir entre ces candidats). Mais cette façon de comprendre le sujet ne suffit pas si l'analyse se propose davantage et autre chose qu'un simple travail de description — si elle doit *appréhender* les faits, les *reconnaître* pour ce qu'ils sont, si elle veut

(29) *Ibid.*, p. 280.

(30) *Ibid.*, p. 138, s.

comprendre quel *sens* ils ont aux yeux de ceux pour qui ils sont des faits *donnés* et qui doivent vivre avec eux. Pour la théorie sociale, reconnaître les faits c'est les critiquer.

Les concepts opérationnels ne sont même pas capables de *décrire* les faits. De ces faits ils saisissent seulement certains aspects, certains segments qui, si on les prend pour le tout, empêchent la description d'avoir un caractère empirique et objectif. Prenons comme exemple le concept d'« activité politique » dans l'étude de Julian L. Woodward et Elmo Roper sur la « Political Activity of American Citizens » (31). Les auteurs présentent une « définition opérationnelle du terme 'activité politique' » « qui fonctionne de cinq manières différentes » :

1) le vote ; 2) le soutien à d'éventuels groupes de pression ; 3) le contact personnel et direct avec les législateurs ; 4) la participation à l'activité d'un parti politique ; 5) l'effort habituel pour diviser les opinions politiques par la communication orale.

A coup sûr il y a là de quoi « influencer... les législateurs et les officiels du gouvernement », mais cet énoncé peut-il réellement fournir une « méthode pour classer les gens : d'un côté ceux qui font preuve d'une certaine activité par rapport aux questions de la politique nationale, et de l'autre ceux qui ne sont pas particulièrement actifs » ? Est-ce que dans la catégorie de « par rapport aux questions de la politique nationale » il faut faire entrer des activités telles que les contacts techniques et économiques que le gouvernement prend avec les grandes entreprises, les contacts que prennent entre elles les grandes entreprises ? Est-ce qu'il faut faire entrer dans cette catégorie l'activité « non politique » exercée par la grande publicité sur les communications de masse : la diffusion et la formulation d'une opinion « apolitique », d'une information « apolitique », d'un loisir « apolitique » ? Au cours de l'énoncé a-t-on bien mis en évidence le fait que les organisations diverses qui jouent un rôle dans les questions publiques ont des influences très différentes ?

Si la réponse à ces questions est négative (et je crois qu'elle l'est), c'est que les *faits* de l'activité politique ne

(31) *Ibid.*, p. 133.

sont pas décrits et étudiés avec précision. Beaucoup de ces faits, et je crois que ce sont les faits déterminants et constitutifs, ne sont pas appréhendés par le concept opérationnel. A cause de sa limitation — qui réside dans le fait que sa méthode répugne à utiliser des concepts transitifs qui pourraient montrer les faits sous leur vrai jour et les appeler par leur nom — l'analyse qui décrit les faits, appréhende les faits d'une façon limitée et devient un élément de l'idéologie qui soutient les faits. Cette sociologie qui affirme qu'elle trouve sa norme dans la réalité sociale existante fortifie chez les individus une « foi sans foi » dans la réalité dont ils sont victimes : « Il ne reste qu'une seule idéologie, celle qui consiste à reconnaître ce qui est. C'est la forme de comportement qui se soumet au pouvoir écrasant de la réalité établie » (32). Contre cet empirisme idéologique, la contradiction, une fois de plus, exprime clairement son droit : elle affirme « ... que ce qui est ne peut pas être vrai » (33).

(32) Theodor W. Adorno, « Ideologie », in : *Ideologie*, Kurt Lenk (ed.), Luchterhand, Neuwied, 1961, pp. 262, ss.

(33) Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen*, Suhrkamp, Francfort, 1961, p. 65.

LA PENSÉE UNIDIMENSIONNELLE

5. LA PENSEE NEGATIVE : LA LOGIQUE DE LA CONTRADICTION EST MISE EN ECHEC

« ... Ce qui est ne peut pas être vrai. » Cette proposition est provocante et ridicule pour nos oreilles bien entraînées, ou aussi excessive qu'une autre proposition qui semble dire le contraire : « Ce qui est réel est rationnel. » Pourtant, dans la tradition de la pensée occidentale, elles expriment toutes les deux, dans une formule d'un raccourci provocant, l'idée de Raison qui a guidé la logique. Bien plus, elles expriment toutes les deux que la réalité et la pensée qui essaie de comprendre cette réalité ont une structure antagonique. Le monde de l'expérience immédiate — le monde dans lequel nous vivons — doit être appréhendé, transformé et complètement bouleversé même, pour devenir ce que réellement il est.

Dans l'équation Raison = vérité = réalité, qui associe le monde subjectif et le monde objectif dans une unité antagonique, la Raison est le pouvoir subversif ; c'est le « pouvoir du négatif » qui établit la vérité pour les hommes et pour les choses, à la fois en tant que Raison théorique et en tant que Raison pratique — c'est-à-dire qu'il établit les conditions dans lesquelles les hommes et les choses peuvent devenir ce que réellement ils sont. La première entreprise de la pensée occidentale a été de s'efforcer de démontrer que cette vérité de la théorie et de la pratique

est une donnée objective, qu'elle n'est pas une donnée subjective ; c'est l'origine de la logique — non pas la logique au sens d'une discipline spéciale de la philosophie, mais au sens de mode de pensée apte à appréhender le réel comme étant rationnel.

La rationalité technologique de l'univers totalitaire est la forme la plus récente qu'a pu prendre l'idée de Raison. Dans ce chapitre et dans le chapitre suivant j'essaierai de montrer quelques-uns des principaux stades de cette évolution — le processus par lequel la logique devient la logique de la domination. Pour que cette analyse idéologique puisse appréhender réellement l'évolution il faut qu'elle s'attache à démontrer ce qui unit (et ce qui sépare) la théorie et la pratique, la pensée et l'action dans le processus historique — il faut qu'elle fasse apparaître la Raison théorique et la Raison pratique à travers le processus historique.

L'univers opérationnel et clos de la civilisation industrielle avancée, qui réalise un équilibre terrifiant entre la liberté et l'oppression, entre la productivité et la destruction, entre le progrès et la régression, est préfiguré dans cette idée de la Raison, en tant que projet spécifiquement historique. Au stade technologique comme au stade pré-technologique, sont utilisés certains concepts fondamentaux de l'homme et de la nature qui expriment la continuité de la pensée occidentale. Dans ce continuum, il y a conflit entre les différents modes de pensée ; ils représentent des manières différentes d'appréhender, d'organiser, de changer la société et la nature. Les éléments régulateurs de la Raison sont entrés en conflit avec ses éléments subversifs, la pensée positive s'est opposée à la pensée négative, jusqu'à ce que les réalisations de la civilisation industrielle aient assuré le triomphe de la réalité unidimensionnelle et réduit toutes les contradictions.

C'est un conflit qui remonte aux origines de la pensée philosophique elle-même ; le contraste entre la logique dialectique de Platon et la logique formelle de l'*Organon* d'Aristote en donne un exemple frappant. Une esquisse du modèle classique de la pensée dialectique peut préparer le terrain pour une analyse des aspects contradictoires de la rationalité technologique.

Dans la philosophie grecque classique, la Raison est la faculté cognitive, elle permet de savoir ce qui est vrai et ce qui est faux ; la vérité (et l'erreur) sont considérées, en premier lieu, comme des conditions de l'être, de la réalité — et c'est seulement à cette condition qu'elles peuvent être une propriété des *propositions*. Le discours vrai, la logique expriment ce qui réellement est — en opposition avec ce qui *paraît* être (réel). En vertu de cette équation entre la vérité et l'être (et le réel) la vérité est une valeur, l'être étant préférable au non-être. Le non-être n'est pas simplement le néant ; il est à la fois une potentialité et une menace pour l'être — une menace de destruction. La lutte pour la vérité est une lutte contre la destruction, c'est une lutte pour « sauver » (*σώζειν*) l'être (cet effort est à son tour destructif s'il attaque la réalité établie parce qu'elle n'est « pas vraie » : par exemple Socrate contre la société athénienne). Dans la mesure où la lutte pour la vérité « sauve » la réalité de la destruction, la vérité engage l'existence humaine. Elle est essentiellement un projet humain. Si l'homme a appris à voir et à connaître ce qui réellement *est*, il agira en accord avec la vérité. L'épistémologie est éthique par elle-même et l'éthique est épistémologie.

Cette conception répond à l'expérience d'un monde qui est antagonique dans sa structure même — un monde que le besoin et la négativité tourmentent, constamment menacé de destruction, mais aussi un monde qui est un *cosmos* structuré selon des causes finales. Dans la mesure où les catégories philosophiques sont établies, en fonction de cette expérience d'un monde antagonique, la philosophie se meut dans un univers brisé (déchirement ontologique) — dans un monde bidimensionnel. Apparence et réalité, erreur et vérité (et, comme nous le verrons plus tard, manque de liberté et liberté) sont des données ontologiques.

Cette division ne se fait pas en vertu d'une pensée abstraite ou faute d'une pensée abstraite ; cette dissociation est fondamentalement impliquée dans l'expérience de l'univers à laquelle la pensée participe en théorie et en pratique. Dans cet univers, il existe des formes d'être dans lesquelles les hommes et les choses sont « par eux-mêmes » et « en tant qu'eux-mêmes », et des formes dans lesquelles ils *ne* sont *pas* — c'est-à-dire que dans ces formes leur nature

(leur essence) est déformée, limitée ou niée. Surmonter ces conditions négatives, c'est là le processus de l'être et de la pensée. La philosophie tire son origine de la dialectique ; son univers de discours répond aux faits d'une réalité antagonique.

Quels sont les critères qui agissent pour une telle division ? Sur quel fondement le statut de « vérité » est-il attribué à une forme ou à une donnée de préférence à une autre ? La philosophie grecque fait beaucoup de cas de ce qu'on a appelé plus tard « intuition » (dans un sens plutôt péjoratif), c'est-à-dire une forme de connaissance dans laquelle l'objet de pensée apparaît clairement comme étant ce que réellement il est (avec ses qualités essentielles) et comme entretenant une relation antagonique avec sa situation contingente et immédiate. Cette évidence de l'intuition n'est pas trop différente de celle de l'intuition cartésienne. L'intuition n'est pas une mystérieuse faculté de l'esprit, ni une expérience immédiate et étrange, de même qu'elle n'est pas coupée de l'analyse conceptuelle. Elle est bien plutôt le terme (préliminaire) de cette analyse — elle est le résultat d'une médiation intellectuelle et méthodique, une médiation de l'expérience concrète.

La notion classique de l'essence de l'homme peut nous servir d'exemple. Si on analyse l'homme en fonction de sa situation dans son univers, il semble qu'il soit en possession de facultés et de pouvoirs en vertu desquels il devrait être capable de mener une « bonne vie », c'est-à-dire une vie libérée autant que possible du travail pénible, une vie sans dépendance et sans laideur. Réaliser cette vie c'est réaliser la « vie la meilleure » : c'est vivre conformément à l'essence de l'homme et à l'essence de la nature.

Il s'agit toujours des affirmations du philosophe ; c'est lui qui ici analyse la situation de l'homme ainsi. Il soumet l'expérience à son jugement critique et celui-ci contient un jugement de valeur — c'est-à-dire qu'il vaut mieux être libéré du labeur que labourer, qu'une vie intelligente est préférable à une vie stupide. Il se trouve que la philosophie est née avec ces valeurs. Et la pensée scientifique a dû rompre cette association entre le jugement de valeur et l'analyse, car il devenait de plus en plus clair que les valeurs

philosophiques ne permettaient pas d'organiser la société ni de transformer la nature. Elles étaient inefficaces, elles manquaient de réalité. Déjà la conception grecque contient un élément historique : l'essence de l'homme n'est pas la même pour l'esclave et pour le citoyen libre, pour le Grec et pour le Barbare. La civilisation a surmonté cette différence ontologique (du moins en théorie). Mais ce développement maintient la distinction entre une nature essentielle et une nature contingente, entre les formes vraies d'existence et les formes fausses — seulement toutefois lorsque cette distinction est née d'une analyse logique de la situation empirique et lorsqu'elle comprend la virtualité au même titre que la contingence.

Pour le Platon des derniers *Dialogues* et pour Aristote, les formes de l'être sont des formes de mouvement — c'est le passage de la virtualité à la réalité, à la réalisation. L'Être fini est une réalisation incomplète, il est sujet au changement. Sa génération est corruption ; il est imprégné de négativité. Sous cette forme il n'est pas une réalité vraie — une vérité. La quête philosophique procède du monde fini pour construire une réalité qui surmonte la différence déchirante entre la virtualité et la réalité, qui surmonte sa négativité pour atteindre à un état d'indépendance et de plénitude — à un état *libre*.

Cette découverte est l'œuvre du Logos et d'Eros. Ces deux termes fondamentaux désignent deux formes de négation ; la connaissance logique et la connaissance érotique brisent le cadre de la réalité établie et contingente et tendent vers une vérité qui est incompatible avec cette réalité. Le Logos et l'Eros sont en même temps subjectifs et objectifs. Le mouvement ascendant des formes de réalité « inférieures » vers des formes de réalité « supérieures » est un mouvement de la matière aussi bien qu'un mouvement de l'esprit. Selon Aristote la réalité parfaite, le dieu, attire le monde d'en bas, ὡς ἐρώμενον ; il est la cause finale de tout être. Le Logos et l'Eros réunissent le positif et le négatif, la création et la destruction. Dans les exigences de la pensée, dans la folie de l'amour, il y a le refus destructeur des formes de vie établies. La vérité transforme les formes de pensée et d'existence. Raison et liberté convergent.

Cette dynamique possède cependant ses propres limites, dans la mesure où le caractère antagonique de la réalité, son intrusion dans les modes d'existence vrais et dans les modes d'existence faux, semble être une donnée ontologique immuable. Certains modes d'existence ne peuvent jamais être « vrais » parce qu'ils ne peuvent jamais réaliser leurs virtualités, jouir de l'être. Dans la réalité humaine, une existence qui se passe à satisfaire aux nécessités premières de la vie est de ce fait une « fausse » existence, elle n'est pas libre. Manifestement cette existence reflète une donnée sociale étrangère à toute ontologie. C'est celle d'une société qui considère que la liberté est incompatible avec l'activité qui procure les choses nécessaires à la vie, que cette activité est la fonction « naturelle » d'une classe spécifique et que pour connaître la vérité et l'existence vraie il faut être libre de toute activité de ce genre. Telle est l'attitude pré-technologique, et anti-technologique par excellence.

Mais on ne peut pas dire qu'il y ait une ligne de démarcation précise entre la rationalité pré-technologique et la rationalité technologique et qu'à l'une correspondrait une société basée sur la servitude et à l'autre une société basée sur la liberté. Dans notre société, procurer les choses nécessaires à la vie constitue encore, à longueur de jour et de vie, l'occupation de classes spécifiques qui ne sont *donc* pas libres, pour lesquelles il n'est pas question d'avoir une existence humaine. En ce sens, la proposition classique qui affirme que la vérité n'est pas compatible avec le fait d'être astreint à un travail socialement nécessaire mais aliéné est toujours valable.

La conception classique implique que la liberté de pensée et de parole doit rester un privilège de classe, aussi longtemps que la servitude prévaut. Car la pensée et la parole sont le fait d'un sujet pensant et parlant ; si la vie de ce sujet est liée à une fonction qui lui a été imposée, sa pensée et sa parole sont marquées par le fait qu'il doit se plier aux exigences de cette fonction — et par conséquent à ceux qui contrôlent ces exigences. La ligne de démarcation entre le projet pré-technologique et le projet technologique se situe au niveau où on organise la subordination aux nécessités de la vie (où on organise la façon de « gagner sa vie ») — cette ligne de démarcation mettrait en évidence à ce niveau

les nouvelles formes de liberté et de servitude, les nouvelles formes de vérité et d'erreur.

Quel est, dans la conception classique, le sujet qui appréhende la donnée ontologique du vrai et du faux ? C'est celui qui est passé maître dans la contemplation pure (la *theoria*), et celui qui, guidé par la théorie, est passé maître dans la pratique, c'est-à-dire le philosophe/homme d'Etat. Certes la vérité qu'il connaît et qu'il expose est virtuellement accessible à chacun. Sous la direction du philosophe, l'esclave décrit par Platon dans le *Ménon* est capable de saisir la vérité d'un axiome géométrique, c'est-à-dire une vérité qui est située *au-delà* du changement et de la corruption. Mais puisque la vérité est un état de l'Être en même temps qu'un état de la pensée, puisque la pensée manifeste l'Être et l'exprime, accéder à la vérité reste un projet virtuel tant que l'homme ne vit pas dans la vérité et avec la vérité. Cette forme de vie est interdite à l'esclave, elle est interdite à tous ceux qui passent leur vie à procurer les choses nécessaires à la vie. Par conséquent si les hommes n'avaient plus à soumettre leurs vies à l'ordre de la nécessité, la vérité, une existence vraie, deviendraient *universelles* dans un sens réel et strict. La philosophie envisage *l'égalité* de l'homme mais elle admet en même temps la négation de fait de l'égalité. Car, dans la réalité donnée, procurer les choses nécessaires à la vie, c'est le travail à longueur de vie de la majorité des gens, et pourtant il *faut* que ces choses soient procurées pour que la vérité (qui est la liberté à l'égard des nécessités matérielles) puisse exister.

La réalité historique s'oppose à la recherche de la vérité, elle l'arrête et la déforme ; la division sociale du travail acquiert la dignité d'une condition ontologique. Si la vérité suppose comme condition première qu'on soit libéré du travail aliéné et si, dans la réalité sociale, c'est la condition d'une minorité de gens, on peut dire que la réalité sociale ne dispense cette vérité que sous une forme approximative et pour un groupe privilégié. Cet état de choses va à l'encontre de la vérité en tant qu'universelle qui détermine et « prescrit » un projet théorique mais surtout la vie la meilleure pour l'homme en tant qu'homme et le respect de l'essence humaine. Pour la philosophie la contradiction est insoluble ; ou bien la contradiction n'apparaît pas en tant

que telle parce que c'est la structure même d'une société esclavagiste ou d'une société basée sur le servage, formes de société que la philosophie ne transcende pas. Elle reste ainsi à la traîne de l'histoire, non maîtrisée, et elle fait passer sans risque la vérité au-dessus de la réalité historique. A ce niveau, la vérité est préservée, intacte, non pas parce qu'elle accomplit le ciel ou parce qu'elle s'accomplit dans le ciel, mais parce qu'elle est un accomplissement de la pensée « pure » — intacte parce qu'elle exprime de façon évidente, dans sa notion même, que ceux qui passent leur vie à gagner leur vie sont incapables de vivre une existence humaine.

Le concept ontologique de vérité est au centre d'une logique dans laquelle on peut voir un modèle de rationalité pré-technologique. Elle constitue la rationalité d'un univers bidimensionnel de discours, et elle est, par là, en contraste avec les formes unidimensionnelles de pensée et d'action qui se développent dans la civilisation technologique.

Aristote utilise le terme de « Logos apophantique » pour caractériser une forme spécifique de Logos (le langage, la communication) — celle qui découvre le vrai et le faux et qui est déterminée, au cours de son développement, par la différence entre le vrai et le faux (*De Interpretatione* 16 b - 17 a). C'est la logique du jugement mais au sens emphatique d'une « sentence » (judiciaire) : il attribue (p) à (S) parce que et pour autant qu'il appartient à (S), en tant que propriété de (S) ; ou il refuse (p) à (S) parce que et pour autant qu'il n'appartient pas à (S), etc. La philosophie aristotélicienne part de ce fondement ontologique pour établir les « formes pures » de toutes les prédications possibles, les vraies et les fausses ; elle est la logique formelle des jugements.

Quand Husserl fit revivre l'idée d'une logique apophantique, c'était en fonction de son contenu critique originel. Pour lui, il se trouvait précisément dans l'idée d'une logique de jugements — du fait que la pensée n'était pas directement concernée par l'Être (*das Seiende selbst*) mais par les « prétentions », plutôt, par les propositions sur l'Être (1).

(1) Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Niemeyer, Halle, 1929, spécialement pp. 42 s., 115 s. Trad. fr. S. Bachelard, Presses universitaires de France, Paris, 1957.

Pour Husserl cette orientation vers des jugements réduit la tâche et le domaine de la logique et la met en défaut.

Dans l'idée classique de la logique, il y a vraiment un préjugé ontologique : la structure du jugement (de la proposition) se réfère à une réalité divisée. Le discours va et vient de l'Être au Non-Être, de l'essence au fait, de la génération à la corruption, de la virtualité à la réalité, il fait l'expérience des deux termes. L'*Organon* aristotélicien abstrait, de cette unité des opposés, les formes générales des propositions, elle établit leurs correspondances (justes ou fausses) ; ainsi, les éléments importants de cette logique formelle demeurent liés à la métaphysique aristotélicienne (2).

Avant la formalisation aristotélicienne, c'est la dialectique platonicienne qui traite dans sa logique de l'expérience du monde divisé. Les termes « Être » et « Non-Être », « Un » et « Multiple », l'« identité », la « contradiction » sont maintenus méthodiquement ouverts, ambigus, ils ne sont pas pleinement définis. Ils ont une perspective ouverte ; ils ont tout un univers de sens qui se structure peu à peu au cours de la communication, mais qui, à aucun moment, n'est fermé. Les propositions sont soumises à un dialogue, elles s'y développent, elles y sont éprouvées ; au cours de ce dialogue, le répondant est amené à mettre en question le monde de l'expérience et de la parole qui ne sont pas normalement mis en question et à révéler une nouvelle dimension de discours — autrement dit, il est *libre* et son discours parle de sa liberté. Il est supposé aller au-delà de ce qui lui est donné — de même que le questionneur, dans sa proposition, va au-delà de l'agencement initial des termes. Ces termes ont des sens nombreux parce qu'ils se réfèrent à des données dont nombreux sont les aspects, les implications, les effets qu'on ne peut pas fixer et isoler. Leur développement logique correspond au processus de réalité ou *Sache selbst*. Les lois de la pensée sont les lois de la réalité ou plutôt elles *deviennent* les lois de la réalité si la pensée appréhende la vérité de l'expérience immédiate en tant qu'elle est l'apparence d'une autre vérité, c'est-à-dire l'apparence des Formes

(2) Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Darmstadt, 1957, vol. I, pp. 135, 211.

vraies de réalité — des Idées. Ainsi, plutôt que correspondance, il y a contradiction entre la pensée dialectique et la réalité donnée ; le jugement vrai juge cette réalité non pas dans les termes de cette réalité, mais dans des termes qui impliquent la subversion de cette réalité. Et à travers cette subversion, la réalité atteint à sa propre vérité.

Dans la logique classique, le jugement qui constituait le noyau originel de la pensée dialectique était formalisé dans la forme propositionnelle « S est p ». Mais cette forme ne fait que dissimuler — elle ne dévoile pas — la proposition dialectique de base qui affirme le caractère négatif de la réalité empirique. Jugés à la lumière de leur essence et de leur idée, les hommes et les choses existent en tant qu'autres qu'ils ne sont ; par conséquent, la pensée contredit ce qui est (donné), elle oppose sa vérité à celle de la réalité donnée. La vérité que la pensée envisage est l'Idée. En tant que telle, en termes de réalité donnée, elle est Idée « pure », essence « pure » — virtualité.

Mais la virtualité de l'essence ne peut pas être comparée aux nombreuses virtualités qui sont contenues dans l'univers donné du discours et de l'action ; la virtualité de l'essence appartient à un tout autre ordre. Pour qu'elle se réalise il faut que l'ordre établi soit subverti, car penser en accord avec la vérité, c'est aussi s'engager à vivre avec elle. (Chez Platon, le fait que l'ordre établi doit être subverti est illustré par des conceptions extrêmes : la mort constitue le commencement de la vie du philosophe, il est brutalement libéré de la Caverne.) Ainsi le caractère subversif de la vérité s'impose *impérativement* à la pensée. La logique s'oriente vers des jugements qui, en tant que propositions démonstratives, sont impératifs — le « est » prédicatif implique un « devrait ».

Cette forme de pensée contradictoire, bidimensionnelle, est inhérente non seulement à la logique dialectique mais à toute philosophie qui cherche à saisir la réalité. Les propositions qui définissent la réalité donnent pour vrai quelque chose qui *n'est pas* (immédiatement) vrai ; ce faisant, elles contredisent ce qui est, et contestent sa vérité. Le jugement affirmatif contient une négation qui n'apparaît pas dans la forme propositionnelle, « S est p ». Par exemple, « la vertu est la connaissance » ; « la justice c'est l'état dans lequel

chacun accomplit la fonction qui convient le mieux à sa nature » ; « ce qui est parfaitement réel est ce qu'on peut connaître parfaitement » ; « verum est id, quod est » ; « l'homme est libre » ; « l'Etat est la réalité de la Raison ». Il faut pour que ces propositions soient vraies que la copule « est » exprime un « devrait », il faut qu'elle désigne un manque. Elle juge des conditions dans lesquelles la vertu n'est pas la connaissance, dans lesquelles les hommes n'accomplissent pas la fonction qui convient à leur nature, dans lesquelles les hommes ne sont pas libres. etc. La forme catégorique S - p énonce que (S) n'est pas (S) ; (S) est défini comme autre que lui-même. Pour que la proposition se vérifie, il faut qu'un processus s'accomplisse dans le fait au même titre que dans la pensée : (S) doit devenir ce qu'il est. L'énoncé catégorique devient ainsi un impératif catégorique ; il n'énonce pas un fait, il affirme qu'il faut qu'un fait soit produit. On pourrait par exemple l'entendre de cette façon : l'homme n'est pas libre (en fait), il n'est pas nanti de droits inaliénables, etc., mais il devait l'être parce qu'il est par nature libre, ou parce qu'il est libre aux yeux de Dieu etc. (3).

La pensée dialectique appréhende la tension critique entre « est » et « devrait » avant tout comme une donnée ontologique qui appartient à la structure de l'être lui-même. Cependant, la connaissance de cet état de l'être — la théorie — appelle, dès le début, une pratique concrète. A la lumière d'une vérité qui, en eux, apparaît falsifiée et niée, les faits donnés apparaissent eux-mêmes comme faux et négatifs.

Par conséquent, en fonction de la situation de ses objets, la pensée est amenée à mesurer leur vérité dans les termes

(3) Pourquoi la proposition ne dit-elle pas « devrait », si elle signifie « devrait » ? Pourquoi la négation n'apparaît-elle pas dans l'affirmation ? Est-ce que ce sont les origines métaphysiques de la logique qui ont déterminé la forme propositionnelle ? La séparation entre la logique et l'éthique vient après la pensée pré-socratique et après la pensée socratique. S'il n'y a que le Logos et l'Idée qui soient réellement, la réalité de l'expérience immédiate participe du $\mu\acute{\nu}, \delta\upsilon$, de ce qui n'est pas. Et pourtant ce $\mu\acute{\nu}, \delta\upsilon$ est, et pendant l'expérience immédiate (qui pour la plupart des hommes est l'unique réalité), il est la seule réalité qui est. Ainsi la structure bidimensionnelle du monde serait exprimée par la double signification du « est ».

d'une autre logique, d'un autre univers de discours. Et cette logique préfigure un autre mode d'existence ; dans lequel la vérité s'accomplirait dans les mots et dans les actes des hommes. Et dans la mesure où cette préfiguration détermine l'homme comme « animal social », dans la *polis*, le mouvement de la pensée a un *contenu politique*. C'est ainsi que le discours socratique est un discours politique puisqu'il contredit les institutions politiques établies. Tenter de trouver la bonne définition du « concept » de vertu, de justice, de piété, de connaissance, devient une entreprise subversive à partir du moment où le concept exige une nouvelle *polis*.

La pensée ne peut pas réaliser un tel changement, à moins qu'elle ne se transcende elle-même dans la pratique ; la philosophie tire son origine d'une démarche de pensée qui implique une dissociation à l'égard de la pratique matérielle, c'est ce qui donne à la pensée philosophique son caractère abstrait et idéologique. A cause de cette dissociation, la pensée philosophique qui se veut critique est nécessairement transcendante et *abstraite*. Comme la philosophie, toute pensée authentique fait cette démarche d'abstraction : personne ne peut penser réellement s'il n'abstrait pas à partir de ce qui est donné, s'il ne relie pas les faits aux facteurs qui les ont causés, s'il ne met pas les faits en cause. Le pouvoir d'abstraction est la vie même de la pensée, la preuve de son authenticité.

Mais il y a des abstractions vraies et des abstractions fausses. L'abstraction est un événement historique dans un continuum historique. Elle procède sur fond d'histoire, elle reste liée à ce qui fondamentalement a provoqué son apparition et dont elle tend à s'écarter : à l'univers établi de la société. Même lorsque l'abstraction critique parvient à mettre en cause l'univers établi du discours, le principe de base survit dans ce mouvement négatif (dans la subversion), il limite les possibilités de la nouvelle position.

Quand la pensée philosophique fit ses débuts, les concepts transcendants étaient déterminés par le fait que, dans la société antique, il y avait d'une part le travail intellectuel et d'autre part le travail manuel — ils étaient déterminés par une société qui était basée sur l'esclavage. L'Etat « idéal » de Platon conserve et réforme l'esclavage tout en l'organisant en vertu d'une vérité éternelle. Et chez Aristote, ce

n'est plus le roi philosophe mais le *bios theoreticos* qui a la suprématie, un mode de vie qui peut difficilement revendiquer une fonction et un contenu subversifs. Ceux qui étaient les victimes principales de la fausse réalité et qui dès lors semblaient le plus avoir besoin que cette réalité soit subvertie ne préoccupaient pas la philosophie. Elle avait fait abstraction d'eux et continuait de le faire.

En ce sens, « l'idéalisme » était le contenu essentiel de la philosophie : en même temps que la pensée (la conscience) affirme sa suprématie, elle avoue son impuissance devant le monde empirique que la philosophie transcende et rectifie — en pensée. La rationalité au nom de laquelle la philosophie rendait ses jugements avait cette forme « pure » abstraite et générale qui la mettait à l'abri du monde dans lequel pourtant il fallait vivre. Exception faite des « hérésies matérialistes », la pensée philosophique était bien rarement affectée par les afflictions de l'existence humaine.

Paradoxalement, c'est précisément en fonction de son contenu critique que la pensée philosophique s'oriente vers les formes pures et l'idéalisme — un contenu critique qui vise le monde empirique dans son ensemble et non simplement certaines formes de pensée et de comportement à l'intérieur de ce monde. En définissant ses concepts en termes qui expriment la virtualité et qui désignent un ordre essentiellement différent de la pensée et de l'existence données la critique philosophique se trouve enfermée par la réalité dont elle se dissocie ; en conséquence elle construit un royaume de la Raison d'où sont bannies les contingences historiques et empiriques. Les deux dimensions de pensée — celle des vérités essentielles et celle des vérités apparentes — ne s'interfèrent plus, leur relation dialectique concrète devient une relation épistémologique abstraite, ou une relation ontologique. Les jugements qui portent sur la réalité donnée sont remplacés par des propositions qui définissent les formes générales de la pensée, les objets de la pensée, les relations entre la pensée et ses objets. Le sujet de la pensée devient la forme pure, universelle, de la subjectivité dont toutes les particularités ont été écartées.

Pour ce sujet formel, la relation entre $\delta\upsilon\upsilon$ et $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$, entre la permanence et le changement, entre la virtualité et la réalité, entre la vérité et l'erreur, n'est plus une préoccu-

tion existentielle ; c'est plutôt une matière de la philosophie pure. Il y a un contraste frappant entre la logique dialectique de Platon et la logique formelle d'Aristote.

Dans l'*Organon* aristotélicien, le « terme » syllogistique (*horos*) est « tellement vide de signification substantielle qu'une lettre de l'alphabet peut en être un substitut pleinement équivalent ». Il est donc tout à fait différent du terme « métaphysique » (*horos*, lui aussi) qui désigne le résultat de la définition de l'essence, la réponse à la question, « τι ἐστίν ? » (4). Kapp soutient contre Prantl que « les deux significations différentes sont totalement indépendantes l'une de l'autre et n'ont jamais été confondues par Aristote lui-même » (5). En tout cas, dans la logique formelle, la pensée n'est pas organisée de la même manière que dans le dialogue platonicien.

Dans la logique formelle, la pensée ne fait pas de différence entre ses objets. Qu'ils soient mentaux ou physiques, qu'ils appartiennent à la société ou à la nature, ils sont assujettis aux mêmes lois générales d'organisation, d'évaluation et de conclusion — mais ils le sont en tant que signes ou symboles interchangeable, abstraction faite de leur « substance » particulière. Cette généralisation (qui est une qualité quantitative) est la condition première de la loi et de l'ordre — en logique aussi bien que dans la société —, c'est le tribut du contrôle universel.

« Le concept général que la logique discursive a développé tire sa réalité du principe de la domination » (6).

(4) Pour éviter un malentendu : je ne pense pas que la *Frage nach dem Sein* ou d'autres questions de cette sorte soient ou devraient être des préoccupations existentielles. Ce qui avait du sens pour la philosophie à ses débuts peut bien avoir perdu son sens au moment où elle prend fin, et la perte du sens peut ne pas être due à l'impuissance de la pensée. L'histoire de l'humanité a donné des réponses définitives à la « question de l'Être » et les a données en termes très concrets, qui ont prouvé leur efficacité. L'univers technologique est une de ces réponses. Pour une discussion plus approfondie, voir le chapitre VI.

(5) Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditionnal Logic*, Columbia University Press, New York, 1942, p. 29.

(6) M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 25.

La *Métaphysique* d'Aristote établit les correspondances entre le concept et le contrôle : la connaissance des « causes premières » est — en tant que connaissance de l'universel — le savoir le plus efficace, le plus sûr, car disposer des causes c'est disposer de leurs effets. Grâce au concept universel, la pensée peut dominer les cas particuliers. Cependant, même dans ses formes extrêmes, la logique se réfère encore à la structure du monde donné, du monde expérimenté, fût-elle très générale ; la forme pure est encore celle du contenu qu'elle formalise. La construction de la logique formelle ne représente qu'une étape dans le développement des instruments physiques et mentaux de contrôle universel et de quantification. Dans cette entreprise, l'homme allait faire de la réalité discordante un équilibre théorique, pour purger la pensée de ses contradictions, pour faire surgir des unités identifiables et interchangeables dans le processus complexe de la société de la nature.

Pour la logique formelle, la notion de conflit entre l'essence et l'apparence est dépassée et peut-être dépourvue de sens ; le contenu matériel est neutralisé ; le principe d'identité est séparé du principe de contradiction (les contradictions sont les erreurs d'une pensée qui fonctionne mal) ; les causes finales sont exclues de l'ordre logique. A partir du moment où leur schéma et leur fonction sont bien définis, les concepts peuvent devenir des instruments de prévision et de contrôle. La logique formelle est donc le premier pas du long cheminement qui conduit à la pensée scientifique — le premier pas seulement, car il faudra un degré d'abstraction bien plus grand encore pour adapter les formes de pensée à la rationalité technologique.

L'ancienne logique, dans ses méthodes, procède tout autrement que la logique moderne ; mais malgré leurs différences elles construisent toutes deux un ordre de pensée, universellement valable, neutre par rapport au contenu matériel. Bien avant que l'homme technologique et la nature technologique n'émergent en tant qu'objets de contrôle rationnel, et d'un calcul rationnel, l'esprit était déjà susceptible de réaliser des généralisations abstraites. Les termes qui pouvaient être organisés dans un système logique cohérent, libres de toute contradiction ou dont la contradiction pouvait être traitée, avaient été séparés de ceux qui ne pouvaient pas

l'être. On avait fait la distinction entre un mode de pensée universelle, « objective », calculable, et une pensée subjective, particulière, non calculable ; la pensée subjective n'est entrée dans la science qu'après une série de réductions.

La logique formelle annonce comment plus tard on réduira les qualités secondes en des qualités premières, grâce à quoi les qualités secondes deviendront des propriétés que la physique pourra quantifier et contrôler. Les éléments de la pensée pourront alors être organisés scientifiquement — de même que les éléments humains peuvent être organisés dans la réalité sociale. Les éléments de la pensée qui permettent aux règles de la pensée de s'adapter aux règles du contrôle et de la domination, de ce fait, établissent un lien entre la rationalité pré-technologique et la rationalité technologique, entre l'ontologie et la technologie. Les formes de domination pré-technologiques et les formes de domination technologique sont fondamentalement différentes ; comme l'esclavage est différent du travail salarié libre ; comme le paganisme est différent du christianisme ; comme l'État-cité est différent de la nation ; on peut dire de même que le massacre d'une population après la prise d'une cité ne ressemble pas aux massacres des camps de concentration nazis. Cependant l'histoire n'en est pas moins l'histoire de la domination et la logique de la pensée reste encore la logique de la domination.

Logique formelle, cela signifiait que les lois de la pensée peuvent avoir une validité universelle. Et sans universalité, la pensée, il est vrai, resterait un domaine privé, incommunicable, elle ne serait pas capable d'appréhender la moindre zone de l'existence. La pensée est toujours plus et autre que la pensée d'un individu ; si je commence à penser à certains individus dans une situation spécifique, je les place dans un contexte supra-individuel duquel ils participent et je pense en concepts généraux. Tous les objets de pensée sont universels. Mais il est également vrai que le sens supra-individuel, le concept universel, ne sont jamais tout à fait formels ; ils se constituent à partir des relations que les sujets (pensants et agissants) entretiennent avec leur monde (7). L'abstrac-

(7) Voir T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, chapitre I : « Kritik des logischen Absolutismus. »

tion logique est aussi une abstraction sociologique. Il existe une *mimésis* logique qui formule les lois de la pensée en protégeant les lois d'une société et en accord avec elles, mais ce n'est qu'une forme de pensée parmi d'autres.

On a souvent souligné la stérilité de la logique formelle d'Aristote. La pensée philosophique s'est développée en marge et parfois même en dehors. Dans leurs principales tentatives, l'idéalisme, le matérialisme, le rationalisme, l'empirisme ne semblent rien lui devoir. La logique formelle était non transcendante, dans sa structure même. Elle sanctionnait, elle organisait la pensée à l'intérieur d'une construction rigide qu'aucun syllogisme ne peut dépasser — c'était une « analytique ». La logique continuait à être une discipline spéciale, essentiellement inchangée, en dépit des nouveaux concepts et des nouveaux contenus que le développement de la pensée philosophique faisait surgir.

Les scholastiques, il est vrai, le rationalisme et l'empirisme du début de la période moderne, n'avaient pas lieu de mettre en cause le mode de pensée dont les formes générales s'étaient figées dans la logique d'Aristote. Le contenu de ce mode de pensée, tout au moins, concordait avec la pensée scientifique solide et exacte et le reste n'avait pas d'interférences sur l'élaboration conceptuelle de la nouvelle expérience et des nouveaux faits.

La logique mathématique et symbolique contemporaine est, à coup sûr, très différente de sa devancière classique mais ce qu'elles ont en commun c'est que toutes deux elles s'opposent radicalement à la logique dialectique. Par contraste avec la logique dialectique, l'ancienne et la nouvelle logique formelle ont la même forme de pensée. C'est une forme de pensée d'où a été retranché le « négatif » qui était tellement évident à l'origine de la philosophie et de la logique — le négatif ou l'expérience de la force négative, décevante, falsifiante de la réalité établie. En éliminant cette expérience, l'effort conceptuel de ce fait cesse de maintenir la tension entre « est » et « devrait ». De cette manière, on rend la pensée objective, exacte et scientifique, mais cette pensée scientifique ne contient plus les jugements qui condamnent la réalité établie.

En opposition, la pensée dialectique est et reste non scientifique dans la mesure où elle *est* tel jugement et où le

jugement est imposé à la pensée dialectique par la nature de son *objet* — par son objectivité. Cet objet est la réalité dans sa vérité concrète ; dans la logique dialectique il ne peut pas y avoir d'abstraction qui se détache du contenu concret, et l'abandonne sans le comprendre. Hegel découvre qu'il y a dans la philosophie critique de son temps « la peur de l'objet » (*Angst vor dem Objekt*) ; il exige d'une pensée scientifique rigoureuse qu'elle soit capable de surmonter cette « peur » et d'appréhender le « logique et le rationnel pur » dans la concrétude même de ses objets (*das Logische, das Rein-Vernünftige*) (8). La logique dialectique ne peut pas être formelle parce qu'elle est déterminée par le réel, et le réel est concret. Et ce concret, loin de s'opposer à un système de principes et de concepts généraux, requiert ce système logique parce qu'il obéit à des lois générales qui tendent à exprimer la rationalité du réel. C'est à travers une rationalité qui admet la contradiction, une opposition de forces, de tendances, d'éléments, que se constitue le mouvement du réel, et, s'il est compris, le concept du réel.

Les objets de pensée existent sous forme de contradiction vivante entre l'essence et l'apparence, ils ont cette « négativité interne » (9) qui est la qualité spécifique de leur concept. La définition dialectique définit le mouvement des choses, elles vont de ce qu'elles ne sont pas vers ce qu'elles sont. Les éléments contradictoires en se développant déterminent la structure de la pensée dialectique, en même temps qu'ils déterminent la structure de son objet. L'objet de la logique dialectique n'est pas dans une forme d'objectivité générale, abstraite, ni dans une forme de pensée générale, abstraite — ni dans les données de l'expérience immédiate. La logique dialectique refuse les abstractions de la logique formelle et transcendantale, mais en même temps elle refuse le concret de l'expérience immédiate. Dans la mesure où cette expérience se contente des choses telles qu'elles apparaissent et telles qu'elles sont données, c'est une expérience limitée et même fautive. Elle atteint à la vérité quand elle s'est libérée de la décevante objectivité qui cache les facteurs

(8) Hegel, *Science de la logique*, Ed. Aubier, Paris, 1949, tome I, p. 33.

(9) *Ibid.*, p. 40.

derrière les faits — c'est-à-dire quand elle appréhende le monde comme un univers *historique* où les faits établis sont l'œuvre de la praxis historique de l'homme. C'est cette praxis (intellectuelle et matérielle) qui est la réalité à atteindre dans les données de l'expérience, celle que la logique dialectique appréhende.

Quand il entre dans le concept dialectique un contenu historique qui détermine méthodologiquement son orientation et sa fonction, la pensée dialectique atteint au concret qui établit le lien entre la structure de la pensée et la structure de la réalité. La vérité logique devient la vérité historique. La tension ontologique entre l'essence et l'apparence, entre « est » et « devrait », est alors une tension historique, et la « négativité inhérente » au monde-objet est alors appréhendée comme le travail du sujet historique — c'est l'homme en lutte avec la nature et la société. La Raison devient Raison historique. Elle contredit l'ordre établi des hommes et des choses au nom des forces sociales existantes que révèle le caractère irrationnel de cet ordre — car elle est « rationnelle » la forme de pensée et d'action qui est faite pour combattre l'ignorance, pour restreindre la violence et l'oppression, pour s'opposer à l'exploitation.

Quand la dialectique ontologique devient une dialectique historique, elle retient la double dimension de la pensée philosophique en tant que cette dimension est réflexion critique, négative. Alors, l'essence et l'apparence, « est » et « devrait », s'affrontent dans un conflit où les forces actuelles de la société s'opposent à ce qu'elle pourrait être. Et les deux éléments s'affrontent non pas comme la Raison et la déraison, le bien et le mal, car ils ont tous les deux part au même univers établi dont ils sont fragment — ils participent tous les deux de la Raison et de la déraison, du bien et du mal. L'esclave est capable de renverser les maîtres et il est capable de coopérer avec eux ; les maîtres sont capables d'améliorer la vie de l'esclave et ils sont capables de perfectionner leurs méthodes d'exploitation. L'idée de Raison appartient au mouvement de la pensée et de l'action. Elle est en même temps une exigence théorique et une exigence pratique.

Si la logique dialectique appréhende la contradiction comme une « nécessité » qui appartient à la « nature même de la

pensée » (*zur Natur der Denkbestimmungen*) (10), c'est parce que la contradiction fait partie de la nature même de l'objet de pensée, elle fait partie d'une réalité où la Raison est aussi déraison, où l'irrationnel est aussi le rationnel. Mais toute réalité établie lutte contre la logique des contradictions — elle favorise les modes de pensée qui soutiennent les modes de vie établis, elle favorise les formes de comportement établies qui les renouvellent et les perfectionnent. La réalité donnée a sa logique propre et sa vérité propre ; pour les comprendre en tant que telles, pour les transcender, il faut une logique différente, une vérité contradictoire. Elles appartiennent à des formes de pensée qui dans leur structure même sont non opérationnelles ; elles sont étrangères aux méthodes opérationnelles de la science et au même titre aux comportements opérationnels ; leur concrétude historique s'oppose à un mode de pensée où l'ordre de la quantité et des mathématiques devient la norme. La logique dialectique s'oppose à toute organisation administrative de la pensée ; elle s'oppose en même temps à tout empirisme « pur », à tout positivisme qui soutient un monde où règnent le mensonge et la domination.

Ainsi, ces formes de pensée dialectiques semblent être une relique du passé, au même titre que toute philosophie dite non scientifique et non empirique. Elles sont dépassées par une théorie et une pratique de la Raison de plus en plus efficaces.

(10) *Ibid.*

6. DE LA PENSÉE NÉGATIVE À LA PENSÉE POSITIVE : LA RATIONALITÉ TECHNOLOGIQUE ET LA LOGIQUE DE LA DOMINATION

Dans la réalité sociale, en dépit de tout changement, la domination de l'homme par l'homme est encore un continuum historique, il y a encore un lien entre la Raison pré-technologique et la Raison technologique. Cependant la société qui conçoit et qui entreprend de transformer la nature par la technologie change les principes de base de la domination. La dépendance personnelle (celle qui engageait l'esclave au maître, le serf au châtelain, le seigneur au suzerain, etc.) est remplacée peu à peu par une autre sorte de dépendance, celle qui engage à un « ordre de choses objectif » (les lois économiques, le marché, etc.). Bien entendu l'« ordre de choses objectif » est lui aussi le fait de la domination ; il n'en est pas moins vrai que la domination engendre maintenant une plus grande rationalité — celle d'une société qui défend sa structure hiérarchique, tout en exploitant de plus en plus efficacement les ressources naturelles et intellectuelles et en distribuant sur une échelle toujours plus grande les bénéfices de cette exploitation. Le fait que l'homme est progressivement enchaîné à un appareil productif, révèle les limites de cette rationalité et sa force sinistre ; cet appareil productif perpétue la lutte pour l'existence, il tend à en faire une concurrence internationale totale qui compromet la vie de ceux qui ont construit cet appareil et s'en servent.

A ce stade, il est clair qu'il y a quelque chose de faux dans la rationalité même du système. Ce qui est faux c'est la manière dont les hommes ont organisé leur travail dans la société. C'est un fait qu'on ne peut plus mettre en question quand, d'une part, les grands entrepreneurs consentent à sacrifier les avantages de l'entreprise privée et de la « libre » compétition aux avantages accordés par les commandes et les règlements du gouvernement, quand, d'autre part, la construction du socialisme continue de procéder à travers une domination progressive. Cependant on ne peut pas en rester là avec cette question. La mauvaise organisation de la société exige une explication plus approfondie étant donné la situation de la société industrielle *avancée* — de cette société où les forces sociales jadis négatives et transcendantes s'intègrent au système établi et semblent créer une nouvelle structure sociale.

Le fait que l'opposition négative s'est transformée en opposition positive fait bien apparaître le problème : l'organisation de la société, en devenant totalitaire, semble empêcher tout changement qualitatif. Evidemment, il est bien naturel, et cela ne semble pas exiger une explication approfondie, que les bénéfices tangibles du système soient considérés comme dignes d'être défendus — surtout si on tient compte de la force contraire que représente le communisme actuel et qu'il semble être la seule évolution historique possible. Mais il en est ainsi uniquement pour une forme de pensée et de comportement qui ne veut pas et qui peut-être ne peut pas comprendre ce qui est en train d'arriver et pourquoi, pour une forme de pensée et de comportement qui est fermée à toute autre rationalité que la rationalité établie. Dans la mesure où ils sont liés à la réalité donnée, la pensée et le comportement expriment une fausse conscience, ils contribuent à maintenir un ordre de faits qui est faux. Et cette fausse conscience est exprimée dans un appareil technique prépondérant qui, à son tour, la renouvelle.

Nous vivons et nous mourons sous le signe de la rationalité et de la production. Nous savons que l'anéantissement est le tribut du progrès de même que la mort est le tribut de la vie, nous savons que la destruction et le labeur sont nécessaires au préalable pour obtenir la satisfaction et

la joie, nous savons que les affaires doivent prospérer, nous savons qu'envisager d'autres choix est de l'Utopie. Cette idéologie est celle de l'appareil social établi ; pour pouvoir continuer à fonctionner, il a besoin de cette idéologie, elle fait partie de sa rationalité.

Cependant l'appareil met en échec son projet, si son projet c'est créer l'avènement d'une existence humaine dans une nature humanisée. Et si tel n'est pas son projet, sa rationalité n'en est que plus suspecte. Mais en même temps elle est plus logique car, depuis le début, le négatif est dans le positif, l'inhumain est dans l'humanisation, l'esclavage est dans la libération. Cette dynamique n'est pas celle de l'esprit, c'est celle de la réalité. Mais c'est une réalité pour la constitution de laquelle l'esprit scientifique joue un grand rôle en associant la raison théorique à la raison pratique.

La société s'est reproduite dans un ensemble de choses et de relations qui étaient de plus en plus techniques, y compris le fait qu'on a utilisé l'homme techniquement ; en d'autres mots, la lutte pour l'existence, l'exploitation de l'homme et de la nature sont devenues de plus en plus scientifiques et rationnelles. La double signification de la « rationalisation » doit être placée dans ce contexte. L'organisation scientifique, la division scientifique du travail augmentent énormément la productivité de l'entreprise économique, politique et culturelle et le résultat c'est : un standard de vie amélioré. En même temps et sur les mêmes principes, cette entreprise rationnelle a produit un état d'esprit, une forme de conduite qui justifient, qui expliquent même les aspects les plus destructifs et les plus oppressifs de cette entreprise. La rationalité technique et scientifique et l'exploitation de l'homme sont liés l'un à l'autre dans des formes nouvelles de contrôle social. Peut-on se consoler en supposant que cette conséquence peu scientifique est provoquée par une *application* de la science, spécifiquement sociale ? Je pense que le sens général dans lequel elle a été appliquée était déjà préfiguré dans la science pure, au moment même où elle n'avait aucun but pratique, je pense qu'on peut déterminer à quel moment la Raison théorique se transforme en pratique sociale.

Quand on a expliqué la nature en termes de quantité, cela a entraîné à l'expliquer en termes de structures mathématiques ; ainsi on a opéré une distinction entre la réalité

et les « fins inhérentes » et par conséquent entre le vrai et le bien, entre la science et l'éthique. De quelque manière que la science puisse définir l'objectivité de la nature et les relations entre ses parties, la science ne peut pas expliquer la nature en termes de « causes finales ». Quel que soit le rôle que puisse jouer le sujet dans les sciences physiques et naturelles, ce sujet est privé de son rôle éthique, politique, esthétique du fait qu'il est réduit à un rôle d'observation « pure », de mesure et de calcul « purs ». La tension entre la Raison d'une part, et, d'autre part, les besoins et les désirs de la population (qui a été l'objet, mais rarement le sujet de la Raison), cette tension a existé depuis le début de la pensée scientifique et philosophique. On a défini la « nature des choses » et de la société de façon à justifier rationnellement l'oppression et l'exploitation. La connaissance vraie, la raison vraie, exigent qu'on domine les sens (ou qu'on se libère d'eux). Dans l'association entre le Logos et l'Eros, Platon exigeait déjà une suprématie du Logos. Pour Aristote, la relation entre le dieu et le monde qu'il met en mouvement n'est « érotique » que par analogie. Le lien ontologique précaire qu'il y avait entre le Logos et l'Eros est alors rompu et la rationalité scientifique apparaît, une rationalité essentiellement neutre. Le rationnel de la nature, ce sont les lois générales du mouvement — la physique, la chimie, la biologie.

En dehors de cette rationalité nous vivons dans un monde de valeurs et les valeurs qui s'écartent de la réalité objective sont des valeurs subjectives. La seule manière de récupérer pour elles quelque validité abstraite et inoffensive, c'est de leur attribuer une autorité métaphysique (loi divine, loi naturelle). Mais une telle autorité n'est pas vérifiable, elle n'a donc pas de véritable objectivité. Les valeurs peuvent avoir une haute dignité (moralement et spirituellement), mais elle ne sont pas *réelles*, aussi comptent-elles peu dans les affaires réelles de la vie — moins elles comptent plus on les place haut, *au-dessus* de la réalité.

Le même manque de réalité affecte toutes les idées qui, par leur nature même, ne peuvent pas être vérifiées par une méthode scientifique. Quand bien même elles sont reconnues, respectées, consacrées, elles sont coupables de ne pas être objectives. Mais, précisément, leur manque d'objectivité en

fait des facteurs de cohésion sociale. Les idées humanitaires, religieuses, morales, ce ne sont que des « idéaux » ; elles ne troublent pas le mode de vie établi et elles gardent leur valeur bien qu'elles soient journellement contredites par un comportement qu'imposent les exigences des affaires et de la politique.

Si le bien, le beau, la paix, la justice, ne peuvent pas être déduits des conditions ontologiques ou scientifiques, ils ne peuvent pas revendiquer une réalisation et une valorisation universelles. En termes rationnels et scientifiques, ce sont des problèmes qui relèvent de la préférence personnelle ; et ressusciter une espèce de philosophie aristotélicienne ou thomiste ne peut pas changer la situation, car elle est *a priori* réfutée par la raison scientifique. Comme ces idées ne sont pas scientifiques, elles ne peuvent s'opposer que faiblement à la réalité établie ; les idées deviennent de simples idéaux et leur contenu concret, critique s'évanouit dans un environnement éthique ou métaphysique.

Paradoxalement, si on n'accorde plus au monde objectif que des qualités quantitatives, il devient, quant à son objectivité, de plus en plus dépendant du sujet qui l'appréhende. Ce long processus commence avec l'algébrisation de la géométrie qui remplace les figures géométriques « visibles » par des opérations purement mentales. Il trouve sa forme extrême dans quelques conceptions de la philosophie scientifique contemporaine pour lesquelles tout problème de science physique tend à se confondre avec des relations mathématiques ou logiques. La notion même d'une substance objective qui s'oppose au sujet semble se désagréger. En partant de directions très différentes, les savants et les philosophes de la science font les mêmes hypothèses selon lesquelles ils se refusent à admettre l'existence des « entités ».

Par exemple, la physique « ne mesure pas les qualités objectives du monde extérieur, matériel — ces qualités ne sont rien d'autre que les résultats qu'obtient l'exécution des opérations » (1). Les objets n'existent plus que comme des « intermédiaires commodes », des « postulats culturels »

(1) Herbert Dingle, *in Nature*, vol. 168, 1951, p. 630.

périmés (2). L'épaisseur et l'opacité des choses n'apparaissent plus : le monde objectif n'est plus un monde d'objets en opposition avec le sujet qui l'appréhende. Privée de son interprétation en termes de métaphysique platonicienne et pythagoricienne, la nature est une nature mathématisée, la réalité scientifique semble être une réalité d'idées.

Ce sont des affirmations extrêmes, elles sont rejetées par des interprétations plus conservatrices pour lesquelles les propositions de la physique contemporaine se réfèrent encore à des « choses physiques » (3). Mais les choses physiques finissent par être des « événements physiques » et les propositions se réfèrent alors (et se réfèrent *uniquement*) à des attributs, à des relations qui caractérisent des formes différentes de processus, des espèces différentes de choses physiques (4). Max Born estime que

... « La théorie de la relativité ... n'a jamais cessé de tenter d'attribuer des propriétés à la matière »... Mais « souvent une quantité mesurable n'est pas la propriété d'une chose, mais une propriété de sa *relation* aux autres choses... La plupart des mensurations en physique ne concernent pas directement les choses qui nous intéressent, mais une certaine espèce de projection, le mot étant pris dans le sens le plus large possible » (5).

(2) W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, p. 44. Quine parle du « mythe des objets physiques », il dit que « d'un point de vue épistémologique les objets physiques et les dieux [d'Homère] ne diffèrent qu'en degré et non en substance ». (*Ibid.*) Mais le mythe des objets physiques est épistémologiquement le plus parfait « parce qu'il s'est montré plus efficace que les autres mythes en tant que schème qui a introduit une structure que l'on peut traiter, dans le flux de l'expérience ». Evaluer le concept scientifique en termes de « efficace », « schème », « traitement », revient à dire qu'il contient des éléments technologiques et des éléments de manipulation.

(3) H. Reichenbach, in Philipp, G. Frank (ed.), *The Validation of Scientific Theories*, Beacon Press, Boston, 1954, pp. 85 et ss. (cité par Adolf Grünbaum).

(4) Adolf Grünbaum, *Ibid.*, pp. 87 et ss.

(5) *Ibid.*, pp. 88 et ss. (Les italiques sont de Herbert Marcuse).

Et W. Heisenberg :

« Ce que nous établissons mathématiquement ne constitue que pour une faible part un « fait objectif », pour la plus grande part il s'agit d'un examen général des possibilités » (6).

Mais « événements », « relations », « projections », « possibilités » ne peuvent avoir un sens que pour le sujet qui les appréhende — non seulement au niveau où il est possible de les observer et de les mesurer, mais aussi au niveau même de la structure de l'événement ou de la relation. En d'autres termes, le sujet qui est impliqué ici est un sujet *constituant* — c'est-à-dire un sujet éventuel pour lequel certaines données doivent exister ou peuvent être conçues en tant qu'événement ou relation. Si tel est le cas, l'énoncé de Reichenbach serait toujours valable : à savoir que les propositions en physique peuvent être formulées sans être rattachées à un observateur *actuel* et que les « perturbations au cours de l'observation » sont dues non pas à l'observateur humain mais à l'instrument en tant que « chose physique » (7).

Bien sûr, nous pouvons supposer que les équations établies par la physique mathématique expriment (formulent) la constellation réelle des atomes, c'est-à-dire la structure objective de la matière. Sans se référer à un sujet « extérieur » qui observe et qui mesure, A peut « inclure » B, « précéder » B, « résulter » de B ; B peut être « entre » C [et A], être plus « grand que » C, etc. — il n'en demeure pas moins que ces relations impliquent qu'on localise, qu'on identifie, qu'on distingue, A, B, C, à travers leurs différences. Ainsi cela implique que A, B, C sont susceptibles d'être identiques dans la différence, d'être mis en relation à ... de façon spécifique, d'être réfractaires à d'autres relations, etc. Si c'est uniquement une propriété de la matière elle-même, alors la matière elle-même participerait objectivement de la struc-

(6) « Über den Begriff 'Abgeschlossene Theorie' » in : *Dialectica*, vol. II, n° 1, 1948, p. 333.

(7) Philipp G. Frank, *Ibid.*, p. 85.

ture de l'esprit. C'est une interprétation qui contient un grand élément d'idéalisme :

« ... les objets inanimés, sans hésitation, sans erreur, par le seul fait qu'ils existent intègrent les équations dont ils ne connaissent rien. Subjectivement la nature n'est pas part de l'esprit — elle ne pense pas en termes mathématiques. Mais objectivement elle est part de l'esprit — elle peut être pensée en termes mathématiques » (8).

Karl Popper nous propose une interprétation moins idéaliste (9). Il estime qu'au cours de son développement historique la science physique découvre et définit les différentes couches d'une seule et même réalité objective. Au cours de ce processus, les concepts qui sont historiquement dépassés sont éliminés et leur contenu est progressivement intégré aux concepts qui leur succèdent ; cette interprétation semble impliquer un progrès vers le véritable noyau de la réalité, c'est-à-dire vers une vérité absolue. Sinon la réalité ne serait plus qu'un fruit sans noyau et le concept même de la vérité scientifique serait en péril.

Je ne veux pas dire que la philosophie de la physique contemporaine nie ou même met en question la réalité du monde extérieur, mais que, d'une manière ou d'une autre, elle sursoit au jugement sur ce que peut être la réalité elle-même ou bien considère que c'est une question qui n'a pas de sens ou à laquelle on ne peut pas répondre. S'il devient un principe méthodologique, ce sursis a une double conséquence :

a) il provoque le passage du métaphysique « Qu'est-ce qui est ... ? » (*τί ἐστί*) au fonctionnel « Comment ce qui est, est ? »

b) il établit une certitude (bien qu'elle ne soit pas du tout absolue) et une pratique qui, au cours de ses opérations avec la matière, est, avec bonne conscience, libre de tout

(8) Von Weizsäcker, *The History of Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 1949, p. 20.

(9) Dans : *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. C. A. Mace, Macmillan, New York, 1957, pp. 1555 et ss. Egalement : Mario Bunge, *Metascientific Queries*, Charles C. Thomas, Springfield, 1959, pp. 108 ss.

engagement à une substance extérieure au contexte opérationnel. En d'autres termes, théoriquement, il n'y a pas d'autres limites objectives, pour transformer l'homme et la nature, que celles qu'offrent l'état de fait brut de la matière, sa résistance au contrôle et à la connaissance, résistance dont on n'est pas encore venu à bout. Dans la mesure où on peut appliquer cette conception dans la réalité, avec efficacité, on peut dire que cette réalité est approchée en tant que système (hypothétique) d'instrumentalités : l'énoncé métaphysique « être en tant qu'être » fait place à celui-ci, « être en tant qu'instrument ». Et même, une fois qu'elle a prouvé son efficacité, cette conception œuvre *a priori*, elle prédétermine l'expérience, elle projette dans quel sens on doit transformer la nature, elle organise le tout.

Nous venons de voir que la philosophie des sciences contemporaines semble être en lutte avec un élément idéaliste et que, dans ses formulations extrêmes, elle se rapprochait dangereusement d'une conception idéaliste de la nature. Cependant le nouveau mode de pensée remet l'idéalisme « sur ses pieds ». Hegel a résumé l'ontologie idéaliste ainsi : si la Raison est le dénominateur du sujet et de l'objet, c'est parce qu'elle fait la synthèse des *opposés*. Grâce à cette idée l'ontologie a appréhendé la *tension* entre le sujet et l'objet ; elle était saturée de concret. La réalité de la Raison, c'était la façon dont cette tension s'extériorisait dans la nature, l'histoire, la philosophie. Même le système le plus résolument moniste admettait l'idée d'une substance qui se déploie elle-même en sujet et en objet — il admettait l'idée d'une réalité antagonique. L'esprit scientifique a peu à peu affaibli cette notion d'antagonisme. La philosophie scientifique a bien commencé avec la notion de deux substances, la *res cogitans* et la *res extensa* — mais, comme on peut appréhender la matière étendue par des équations mathématiques qui, traduites dans une forme technologique, « recréent » cette matière, la *res extensa* a perdu son caractère de substance indépendante.

« Dans l'ancienne division de l'univers, il y avait, d'une part, les processus objectifs dans l'espace et dans le temps et, d'autre part, l'esprit qui conçoit ces processus — c'était en d'autres termes la division cartésienne,

res cogitans et *res extensa* ; elle ne peut plus servir de point de départ si l'on veut comprendre les sciences modernes de la nature » (10).

La division du monde cartésienne a également été mise en question, à partir de ses propres principes. Husserl a montré qu'en dernière analyse l'Ego cartésien n'était pas réellement une substance indépendante mais plutôt le « résidu » ou la limite de la *quantification* ; Galilée a eu l'idée d'un monde qui serait une *res extensa* « universelle et absolument pure » ; il semble que c'est une idée *a priori* dominante dans la conception cartésienne (11). Dans ce cas le dualisme cartésien serait décevant et l'Ego, substance pensante, serait apparenté à la *res extensa*, il serait une anticipation du sujet scientifique qui observe et qui mesure pour obtenir des quantités. Le dualisme de Descartes impliquerait déjà sa négation ; au lieu de le retarder, il favoriserait l'établissement d'un univers scientifique unidimensionnel dans lequel la nature est « objectivement de l'esprit » c'est-à-dire du sujet. Et ce sujet est rattaché à son monde de façon très spéciale :

« ... La nature est mise sous le signe de l'homme actif, de l'homme inscrivant la technique dans la nature » (12).

La science de la nature qui conçoit la nature comme un ensemble d'instruments potentiels, la matière du contrôle et de l'organisation, se développe, guidée par l'*a priori* technologique. Et appréhender la nature en tant qu'instrumentalité (hypothétique), c'est une démarche qui *précède* toute création d'une organisation technique particulière :

(10) W. Heisenberg : *La Nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, collection Idées, 1962, p. 34. Dans *Physics and Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1959, p. 83, Heisenberg écrit : « La chose en soi est finalement pour le physicien atomiste, si, toutefois, il utilise ce concept, une structure mathématique ; mais — contrairement à ce que pensait Kant — cette structure est indirectement déduite de l'expérience ».

(11) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Nijhoff, Haag, 1954, p. 81.

(12) Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Presses universitaires, Paris, 1951, p. 7. Pour des références à Marx et à Engels voir, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales.

« L'homme moderne considère la totalité de l'Être comme une matière première pour la production et il soumet la totalité du monde — au domaine et à l'ordre de la production (*Herstellen*) » ... « L'utilisation du machinisme et la production de machines, n'est pas la technique elle-même, mais simplement un instrument adéquat pour la réalisation (*Einrichtung*) de l'essence de la technique dans sa matière première objective » (13).

L'*a priori* technologique est un *a priori* politique dans la mesure où la transformation de la nature entraîne celle de l'homme, et dans la mesure où les « créations faites par l'homme » proviennent d'un ensemble social et où elles y retournent. On peut toujours dire que le machinisme de l'univers technologique est « en tant que tel » indifférent aux fins politiques — il peut révolutionner ou il peut retarder une société. Un calculateur électronique peut servir une administration capitaliste et une administration socialiste ; un cyclotron est un outil très efficace en temps de guerre mais il peut aussi servir en temps de paix. L'énoncé de Marx controversé selon lequel le « moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur vous donnera la société avec le capitaliste industriel », conteste cette neutralité de la technologie (14). Cet énoncé est modifié ensuite dans la théorie marxiste elle-même : c'est le mode social de production et non la technique qui est le facteur historique fondamental. Cependant, quand la technique devient la forme universelle de la production matérielle, elle circonscrit une culture tout entière ; elle projette une totalité historique — un « monde ».

Pouvons-nous dire que, dans le processus de la civilisation industrielle, l'évolution de la méthode scientifique « réfléchit » simplement le fait que la réalité naturelle s'est transformée en une réalité technique ? Formuler de cette manière

(13) Martin Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Francfort, 1950, p. 266 et ss. Voir également ses *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1954, pp. 22, 29. Trad. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, W. Brokmeier, Gallimard, 1962 (traduction modifiée). *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, 1958.

(14) Karl Marx, *Misère de la philosophie*, « Deuxième observation », collection 10/18, Paris, p. 414.

la relation entre la science et la société, c'est supposer distincts deux domaines et deux conséquences qui se rencontrent, à savoir :

1) la science et la pensée scientifique avec leurs concepts internes et leurs vérités internes ;

2) l'usage et l'application de la science dans la réalité sociale.

En d'autres mots, quelque étroits que puissent être les liens entre les deux développements, ils ne s'impliquent pas, ils ne peuvent pas se déterminer l'un l'autre. La science pure n'est pas la science appliquée ; ce n'est pas dans l'utilisation qu'on l'identifie et sa validité ne réside pas dans cette utilisation. Cette notion de *neutralité*, essentielle à la science, est également étendue à la technique. La machine est indifférente aux usages sociaux auxquels elle est destinée, il suffit que ces usages restent en accord avec ses possibilités techniques.

Devant le caractère instrumentaliste interne de la méthode scientifique, cette interprétation semble inadéquate. Il semble qu'il y ait des relations plus étroites entre la pensée scientifique et son application, entre l'univers du discours scientifique et l'univers du discours et du comportement courants — c'est un système de relations dans lequel tous deux obéissent à la même logique et à la même rationalité : celles de la domination.

Paradoxalement, les efforts scientifiques pour établir une stricte objectivité de la nature ont conduit à une dématérialisation croissante de la nature :

« L'idée d'une nature infinie existant en tant que telle, cette idée que nous avons dû abandonner, c'est le mythe de la science moderne. La science a commencé par détruire le mythe du Moyen Age et maintenant la science est obligée, en fonction de son propre contenu, de réaliser qu'elle a simplement remplacé un mythe par un autre » (15).

Le processus initial, qui consiste à éliminer les substances indépendantes et les causes finales, aboutit à la formalisation

(15) Von Weitzsäcker, *The History of Nature*, p. 71.

de l'idée d'objectivité. Mais la formalisation de cette idée reste très spécifique, l'objet se constitue lui-même dans une relation quasi *pratique* avec le sujet :

« Et qu'est-ce que la matière ? Dans la physique atomique, la matière se définit par les réactions qu'elle peut avoir au cours des expérimentations humaines et par les lois mathématiques (c'est-à-dire intellectuelles) auxquelles elle obéit. Nous *définissons* la matière comme un objet susceptible d'être manipulé par l'homme' » (16).

Et si tel est le cas, la science est alors devenue technologique en elle-même :

« La science pragmatique a une conception de la nature à la mesure de l'âge technique » (17).

Quand cet opérationnalisme est au centre de l'entreprise scientifique, la rationalité prend la forme d'une construction méthodique ; elle organise et elle traite la matière comme une simple substance de contrôle, comme une instrumentalité qui tend à tous les buts et à toutes les fins — une instrumentalité *per se*, « en elle-même ».

L'attitude « conforme » vis-à-vis de l'instrumentalité est une approche *technique*, le logos « conforme » est une techno-logie, c'est celui qui projette une *réalité technologique* et qui, à la fois, lui répond (18). Dans cette réalité, la matière est *neutre* au même titre que la science ; l'objectivité n'a pas en elle-même un télos et elle n'est pas davantage structurée en fonction d'un télos. Mais c'est justement parce qu'elle est neutre que l'objectivité est rattachée à un sujet

(16) *Ibid.*, p. 142 (les italiques sont de Herbert Marcuse).

(17) *Ibid.*, p. 71.

(18) J'espère que je ne serai pas mal compris si je dis que les concepts de la physique mathématique sont définis comme des « outils », qu'ils ont un contenu technique, pratique. La techno-logie devrait plutôt désigner l'« intuition » ou l'appréhension *a priori* de l'univers dans lequel se meut la science, dans lequel elle se constitue en tant que science *pure*. La science pure reste liée à la forme *a priori* qu'elle abstrait. Il serait plus juste de parler de l'*horizon* instrumentaliste de la physique mathématique. Voir Suzanne Bachelard, *La Conscience de rationalité*, Presses universitaires, Paris, 1958, p. 31.

historique spécifique — c'est-à-dire à la conscience qui prévaut dans la société par laquelle et pour laquelle cette neutralité est établie. Elle opère à travers les abstractions même qui constituent la nouvelle rationalité — en tant que facteur interne plus que comme facteur externe. L'opérationnalisme pur et l'opérationnalisme appliqué, la raison théorique et la raison pratique, l'entreprise scientifique et l'entreprise commerciale sont arrivés à réduire les qualités secondaires en qualités primaires, ils ont effectué la quantification et l'abstraction des « formes particulières d'entités ».

Il est vrai, la rationalité de la science pure est libre de valeur, elle ne stipule aucune fin pratique, elle est « neutre » à l'égard de toutes les valeurs étrangères qui peuvent lui être imposées. Mais cette neutralité est en fait un caractère *positif*. La rationalité scientifique favorise une organisation sociale spécifique parce que justement elle fait le projet d'une simple forme (ou d'une simple matière — ici les termes opposés convergent) qui peut pratiquement se prêter à toutes les fins. La formalisation et la fonctionnalisation sont, *avant* toute application, la « forme pure » d'une pratique sociale concrète. Tandis que la science libère la nature de toutes les fins inhérentes et qu'elle n'accorde à la matière que des qualités quantifiables, la société libère les hommes de la hiérarchie « naturelle » fondée sur la dépendance de personne à personne, pour les lier les uns aux autres selon des critères de quantité — c'est-à-dire en tant qu'unités de force de travail abstraites, que l'on peut évaluer en unités de temps. « En vertu de la rationalisation des modes de travail, les qualités ont été éliminées du monde quotidien de l'expérience, de la même façon qu'elles ont été éliminées de l'univers de la science » (19).

Entre le processus de quantification scientifique et le processus de quantification sociale y a-t-il un parallélisme, un rapport de causalité ? Ou leur connexion est-elle simplement une constatation sociologique *a posteriori* ? La discussion précédente suggérerait que la nouvelle rationalité scientifique était opérationnelle en elle-même, dans son abstraction même, dans ses formes pures elles-mêmes, dans la mesure où elle

(19) M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 50.

se développait sur un horizon instrumentaliste. Observer, expérimenter, organiser méthodiquement les données et en établir les coordinations, proposer, conclure, ce sont des démarches qui ne se font jamais dans un espace théorique non structuré, neutre. Le projet de connaissance provoque des opérations sur les objets qui se trouvent dans un univers donné de discours et d'action, ou des abstractions à partir d'objets qui se trouvent dans un univers donné de discours et d'action. La science qui observe, qui calcule, qui établit des théories, procède à partir d'une situation précise dans cet univers. Les étoiles qu'observait Galilée étaient les mêmes étoiles que celles qu'on voyait dans l'Antiquité, mais l'univers du discours et de l'action avait changé ; la réalité sociale avait ouvert une nouvelle direction et un nouveau point de vue pour l'observation, elle avait découvert les moyens d'ordonner les données. Je ne m'occupe pas ici de la relation historique entre la rationalité scientifique et la rationalité sociale au début de l'époque moderne. Mon but est de démontrer le caractère instrumentaliste *interne* de cette rationalité qui fait qu'elle est *a priori* une technologie ; mon but est de démontrer l'*a priori* d'une technologie *spécifique* — c'est-à-dire de la technologie, en tant qu'elle est une forme de contrôle et de domination sociale.

La pensée scientifique moderne, dans la mesure où elle est une théorie pure, ne fait pas le projet de buts pratiques particuliers, ni de formes particulières de domination. Cependant, la domination *per se*, cela n'existe pas. Si elle fonctionne en tant que forme pure, la théorie fait abstraction du contexte factuel téléologique, ou elle le rejette — ce contexte qui exprime l'univers donné, l'action et le discours concrets. C'est dans cet univers même qu'a ou n'a pas lieu le projet scientifique, c'est dans cet univers que la théorie fait ou ne fait pas les choix qu'elle peut faire, que ses hypothèses mettent en cause la réalité établie ou au contraire vont dans son sens.

Les principes de la science moderne ont été structurés *a priori* d'une manière telle qu'ils ont pu servir d'instruments conceptuels à un univers de contrôle productif qui se renouvelle par lui-même ; l'opérationnalisme théorique en est arrivé à coïncider avec l'opérationnalisme pratique. Ainsi la méthode scientifique, qui a permis une domination de la nature

de plus en plus efficace, a fourni les concepts purs, mais elle a fourni au même titre l'ensemble des instruments qui ont favorisé une domination de l'homme par l'homme de plus en plus efficace, à travers la domination de la nature. La Raison théorique, en restant pure et neutre, est entrée au service de la Raison pratique. Cette association leur a été bénéfique. Aujourd'hui la domination continue d'exister, elle a pris de l'extension au moyen de la technologie mais surtout *en tant que* technologie ; la technologie justifie le fait que le pouvoir politique en s'étendant absorbe toutes les sphères de la culture.

Dans cet univers, la technologie rationalise également le manque de liberté de l'homme, elle démontre qu'il est « techniquement » impossible d'être autonome, de déterminer sa propre vie. En effet le manque de liberté ne se présente pas comme un fait irrationnel ou un fait qui a un caractère politique, il traduit plutôt le fait d'être soumis à un appareil technique qui donne plus de confort à la vie et qui augmente la productivité du travail. La rationalité technologique ne met pas en cause la légitimité de la domination, elle la défend plutôt, et l'horizon instrumentaliste de la raison s'ouvre sur une société rationnellement totalitaire :

« On pourrait nommer philosophie autocratique des techniques celle qui prend l'ensemble technique comme un lieu où on utilise les machines pour obtenir de la puissance. La machine est seulement un moyen ; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d'un premier asservissement : la machine est un esclave qui sert à faire d'autres esclaves. Une pareille inspiration dominatrice et esclavagiste peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l'homme. Mais il est difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines ; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement » (20).

(20) G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1958, p. 127.

La dynamique du progrès technique s'est sans cesse imprégnée de contenu politique, le Logos de la technique est devenu le Logos de la servitude prolongée. La force de la technologie pouvait être libératrice — par l'instrumentalisation des choses —, elle est devenue une entrave à la libération — par l'instrumentalisation des hommes.

Cette interprétation établit qu'il y a un lien entre le projet scientifique (méthode et théorie), *avant* toute application, avant toute utilisation, et un projet social spécifique. Le projet social spécifique serait en rapport étroit avec la forme interne de la rationalité scientifique, c'est-à-dire que ses concepts auraient un caractère fonctionnel. Autrement dit, l'univers scientifique (non pas au niveau des propositions spécifiques sur la structure de la matière, de l'énergie et leur interrelation etc., mais au niveau où la science appréhende la nature comme une matière quantifiable qui oriente l'approche hypothétique de l'objectivité et qui permet qu'on la formule logiquement et mathématiquement), l'univers scientifique donc, serait l'horizon d'une pratique sociale concrète qui serait *préservée* dans le développement du projet scientifique.

Mais, même si elle attribue à la rationalité scientifique une instrumentalisation interne, cette interprétation ne suffit pas à justifier la validité *socio*-logique du projet scientifique. Si l'on admet que, dans la formation des concepts scientifiques les plus abstraits, il y a encore des relations entre le sujet et l'objet dans un univers donné de discours et d'action, il peut y avoir une tout autre manière de comprendre le lien entre la raison théorique et la raison pratique.

Piaget donne un exemple de cette autre manière d'aborder le problème dans son « épistémologie génétique ». Piaget interprète la formation des concepts scientifiques comme des abstractions diverses qui ont été faites à partir des relations générales entre le sujet et l'objet. L'abstraction ne procède ni du simple objet, le sujet fonctionnant alors comme point neutre d'observation et de mesure, ni du sujet conçu comme le véhicule de la Raison pure, cognitive. Piaget fait une distinction entre le processus de la connaissance en mathématique et le processus de la connaissance en physique. Le premier est une abstraction qui se fait « à l'intérieur de l'action comme telle » :

« Contrairement à ce que l'on dit souvent, les êtres mathématiques ne résultent donc pas d'une abstraction à partir des objets, mais bien d'une abstraction effectuée au sein des actions comme telles. Réunir, ordonner, déplacer, etc. sont des actions plus générales que penser, pousser, etc. parce qu'elles tiennent à la coordination même de toutes les actions particulières et entrent en chacune d'elles à titre de facteur coordonnateur... » (21).

C'est ainsi que les propositions mathématiques expriment « une accommodation générale à l'objet » — en opposition avec les accommodations particulières qui sont caractéristiques des propositions vraies en physique. La logique et la mathématique logique sont « une action sur l'objet quelconque, c'est-à-dire une action accommodée de façon générale » (22), et cette « action » est d'une validité générale dans la mesure où

« cette abstraction ou différenciation porte jusqu'au sein des coordinations héréditaires, puisque les mécanismes coordonnateurs de l'action tiennent toujours, en leur source, à des coordinations réflexes et instinctives. » (23).

En physique l'abstraction procède de l'objet, mais elle est due aux actions spécifiques du sujet ; ainsi l'abstraction suppose nécessairement une forme logique et mathématique, parce que

« des actions particulières ne donnent lieu à une connaissance que coordonnées entre elles et que cette coordination est, par sa nature même, logico-mathématique » (24).

(21) *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome III, Presses universitaires, Paris, 1950, p. 287.

(22) *Ibid.*, p. 288.

(23) *Ibid.*, p. 291.

(24) *Ibid.*, p. 291.

L'abstraction en physique renvoie nécessairement à une abstraction logico-mathématique et celle-ci, en tant que coordination pure, est la forme générale de l'action — de « l'action comme telle ». Cette coordination constitue l'objectivité parce qu'elle conserve héréditairement des structures « réflexes et instinctives ».

Piaget reconnaît bien à la raison théorique un caractère pratique interne, mais pour lui elle le doit à une structure générale de l'action qui, en dernière analyse, est une structure biologique héréditaire. Finalement la méthode scientifique reposerait sur une base biologique qui serait supra-historique (ou plutôt infra-historique). Du reste, si on admet que toute connaissance scientifique présuppose la coordination d'actions particulières, je ne vois pas pourquoi cette coordination est « par sa nature même » logico-mathématique — à moins que les « actions particulières » se trouvent être les opérations scientifiques de la physique moderne, auquel cas l'interprétation serait circulaire.

En opposition avec l'analyse de Piaget qui est, en quelque sorte, psychologique et biologique, Husserl nous propose une épistémologie génétique qui est centrée sur la structure socio-historique de la Raison scientifique. Je ne me référerai ici à l'ouvrage de Husserl (25) que dans la mesure où il souligne à quel point la science moderne est la « méthodologie » d'une réalité historique pré-donnée et qu'elle se meut dans son univers.

Husserl montre d'abord que la mathématisation de la nature aboutit à une connaissance pratique valable : elle a construit une réalité « idéationnelle » qui a pu être « mise en rapport » avec la réalité empirique (pp. 19-42). Mais l'œuvre scientifique se réfère d'abord à une pratique pré-scientifique, qui était la base originelle (*Sinnesfundament*) de la science de Galilée. Cette base pré-scientifique de la science, que l'on trouve dans le monde de la pratique quotidienne (*Lebenswelt*) et qui a déterminé la structure théorique, n'a pas été mise en question par Galilée ; et qui plus est, le développement postérieur de la science l'a masquée

(25) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit.

(*verdeckt*). Ainsi on a eu l'illusion que la mathématisation de la science créait une « vérité absolue, autonome » (*eigenständige*) (p. 49 et ss), alors qu'en réalité ce n'était qu'une technique et une méthode spécifique pour la *Lebenswelt*. Le « voile » idéationnel (*Ideenkleid*) de la science mathématique est ainsi un voile de symboles qui donne des représentations du monde de la pratique et le masque en même temps (*vertitt* et *verkleidet*, p. 52).

Quel projet pré-scientifique originel, quel contenu pré-scientifique originel la structure conceptuelle de la science a-t-elle préservés ? Dans la pratique la *mesuration* a permis de découvrir le moyen d'utiliser certaines formes, certaines dimensions, certaines relations fondamentales qui ont été universellement « accessibles, en tant qu'identiques parce qu'elles déterminaient et évaluaient exactement des objets et des relations empiriques » (p. 25). Dans toute abstraction, dans toute généralisation, la méthode scientifique conserve et masque sa structure technique pré-scientifique ; le développement de la méthode scientifique représente (et masque) le développement de sa structure technique pré-scientifique. Ainsi la géométrie classique est partie de la pratique qui consistait à faire un relevé du sol et à le mesurer (*Feldmesskunst*), elle a « idéalisé » la pratique du métreur.

Evidemment l'algèbre et la géométrie construisent une réalité idéationnelle absolue, libérées des incertitudes et des particularités incalculables de la *Lebenswelt* et des sujets qui y vivent. Cependant, cette construction « idéationnelle » c'est la théorie et la technique d'« idéalisation » de la nouvelle *Lebenswelt* :

« Dans la pratique mathématique nous atteignons à ce que la pratique empirique nous refuse, c'est-à-dire à l'*exactitude*. Car il est possible de déterminer les formes idéales en termes d'*identité absolue*... ; en tant que telles, elles deviennent universellement accessibles et disponibles »... (p. 24).

Comme il y a une coordination (*Zuordnung*) entre le monde empirique et le monde idéationnel, nous pouvons « projeter les régularités anticipées de la *Lebenswelt* pratique » :

« Une fois qu'on possède les formules, on peut *prévoir* ce qui, dans la pratique, est désiré. »

On peut prévoir ce à quoi on peut s'attendre dans l'expérience de la vie concrète (p. 43).

Husserl souligne que l'exactitude et l'interchangeabilité mathématiques ont des connotations techniques pré-scientifiques. Ces notions qui sont au centre de la science moderne ne sont pas des simples sous-produits de la science pure, ils appartiennent à sa structure conceptuelle inhérente. L'abstraction scientifique à l'égard du concret, la quantification des qualités, ces démarches qui donnent l'exactitude et en même temps une validité universelle, supposent une expérience concrète, spécifique de la *Lebenswelt* — une manière spécifique de « voir » le monde. Et cette manière de « voir », en dépit de son caractère « pur », désintéressé, opère à l'intérieur d'un contexte pratique, orienté. Elle fonctionne en anticipant (*Voraussehen*) et en projetant (*Vorhaben*). La science galiléenne est la science qui anticipe et qui projette méthodiquement et systématiquement. Mais — et c'est décisif — anticipation et projection sont ici spécifiques — ce sont celles qui expérimentent, appréhendent et façonnent le monde en termes de relations que l'on peut calculer, prévoir, parmi des unités exactement identifiables. Dans cette projection scientifique, la nécessité d'opérer une quantification universelle est une condition préalable parce que le but est de *dominer* la nature. Les qualités individuelles qui ne sont pas quantifiables sont un obstacle si l'on veut organiser les hommes et les choses en fonction de l'énergie quantitative que l'on doit extraire d'eux. Mais ce projet spécifique, socio-historique, et la conscience qui a formé ce projet, sont le sujet *caché* de la science galiléenne ; cette science est la technique de l'anticipation, l'art de l'anticipation étendus à l'infini (*ins Unendliche erweirerte Voraussicht*, p. 51).

Or, parce que, précisément, pour la formation de ses concepts, la science galiléenne est la technique d'une *Lebenswelt* spécifique, elle ne *transcende* pas, elle ne peut pas transcender cette *Lebenswelt*. Elle demeure essentiellement enfermée dans le système expérimental de base, dans l'univers des fins établi par cette réalité. Husserl formule que dans la science galiléenne, « l'univers concret de la causalité

devient des mathématiques appliquées » (p. 112) — mais le monde de la perception et de l'expérience

« dans lequel nous vivons notre vie pratique tout entière demeure tel qu'il est, *inchangé*, dans sa structure essentielle, dans sa propre causalité concrète » (p. 51 ; c'est moi qui souligne).

C'est une déclaration provocante qu'on risque de minimiser, et je me permettrai de pousser l'interprétation plus loin. L'énoncé de Husserl montre qu'en dépit d'une géométrie non euclidienne nous continuons de percevoir et d'agir dans un espace à trois dimensions ; il montre qu'en dépit du concept de causalité « statistique » nous continuons d'agir, dans le sens courant, en accord avec les anciennes lois de la causalité ; il montre les changements perpétuels que les « mathématiques appliquées » entraînent dans le monde quotidien. Mais il va beaucoup plus loin : il montre qu'il y a pour la science et pour la méthode scientifique établies une limite inhérente qui fait qu'elles rationalisent, qu'elles garantissent la *Lebenswelt* qui prévaut, qu'elles favorisent son extension, sans modifier sa structure existentielle — c'est-à-dire *sans prévoir un mode de « vision » qualitativement nouveau*, sans envisager des relations qualitativement nouvelles entre les hommes, entre l'homme et la nature.

En ce qui concerne les formes de vie institutionnalisées, la science (la science pure et la science appliquée) aurait ainsi pour fonction de les stabiliser, de les conserver. Même ses réalisations les plus révolutionnaires seraient une construction et une destruction en fonction d'une expérience et d'une organisation spécifiques de la réalité. La science qui se corrige elle-même continuellement — la révolution de ses hypothèses est impliquée dans sa méthode — favorise et fait progresser un univers historique qui est toujours le même, une expérience qui est toujours fondamentalement la même. Elle garde un *a priori* formel, qui est toujours le même et qui tend à un contenu tout à fait matériel et pratique. Loin de minimiser le changement fondamental qui est apparu avec l'avènement de la science galiléenne, l'interprétation de Husserl souligne à quel point la science galiléenne rompt avec la tradition ; l'horizon de pensée instrumentaliste a vraiment

constitué un nouvel horizon. Il a créé un monde nouveau pour la raison théorique et pour la raison pratique, mais un monde qui en même temps a gardé des liens avec un monde historique spécifique dont les limites sont évidentes — en théorie et en pratique, avec ses méthodes pures et avec ses méthodes appliquées.

La discussion précédente semble suggérer que la méthode scientifique a ses limites et ses préjugés propres, et que, sur le plan historique, elle est subjective. Elle semble suggérer également qu'il serait souhaitable que la physique devienne, en quelque sorte, une « physique qualitative » et que les philosophies téléologiques reviennent à la vie, etc. J'admets qu'on puisse porter ce doute sur mon raisonnement, mais à ce stade je peux seulement affirmer que je n'ai pas l'intention de développer des idées obscurantistes de cette sorte.

De quelque façon qu'on définisse la vérité et l'objectivité, il faut admettre qu'elles dépendent des agents humains de la théorie et de la pratique, de l'intelligence avec laquelle ils appréhendent leur monde, de leur aptitude à le changer. Cette aptitude dépend à son tour de la façon dont on reconnaît, dont on comprend « la matière » (quelle qu'elle soit) comme ce qu'elle est elle-même dans toutes les formes particulières. Dans ce sens, la science contemporaine est beaucoup plus valable que celles qui l'ont précédée. Nous pourrions même ajouter que, dans ce sens, seule la méthode scientifique peut actuellement prétendre être valable ; les hypothèses et les faits observables agissent réciproquement les uns sur les autres, et par ce double mouvement les hypothèses sont justifiées et les faits sont établis. Ce que j'essaie de montrer c'est que la science, à cause de sa méthode et de ses concepts, a fait le projet d'un univers dans lequel la domination sur la nature est restée liée à la domination sur l'homme et qu'elle a favorisé cet univers — et ce trait d'union a tendance à devenir fatal pour cet univers dans son ensemble. La nature, appréhendée et maîtrisée par la science, est encore présente dans l'appareil technique de production et de destruction qui assure et qui facilite la vie des individus et qui, en même temps, les assujettit aux maîtres de l'appareil. Ainsi, la hiérarchie de la Raison et la hiérarchie de la société s'interpénètrent. De cette façon, s'il y avait un changement dans le sens du progrès qui briserait le lien entre la rationalité de la

technique et celle de l'exploitation, il y aurait également un changement dans la structure même de la science — dans le projet scientifique. Les hypothèses de la science, sans perdre leur caractère rationnel, se développeraient dans un contexte expérimental essentiellement différent (celui d'un monde pacifié), et par conséquent la science aboutirait à des concepts de la nature essentiellement différents, elle établirait des faits essentiellement différents. Une société vraiment rationnelle subvertirait l'idée de Raison.

J'ai montré que les éléments de cette subversion, les notions d'une rationalité autre, étaient présents depuis le début dans l'histoire de la pensée. La vieille idée d'un état où l'Être parvient à s'accomplir, où la tension entre « est » et « devrait » est résolue dans le cycle d'un retour éternel, participe de la métaphysique de la domination. Mais elle fait aussi partie de la métaphysique de la libération — de la réconciliation entre Logos et Eros. Il y a aussi, dans cette idée, la possibilité de mettre en sommeil la productivité répressive de la Raison, de faire cesser la domination dans la pleine satisfaction.

Il n'est pas possible de faire des corrélations simples et de rattacher les deux rationalités qui s'opposent, l'une à la pensée classique, l'autre à la pensée moderne comme dans la formule de John Dewey : « de la jouissance contemplative à la manipulation et au contrôle agissants » ; et « de la connaissance des propriétés de la nature en tant que jouissance esthétique... à la connaissance en tant que moyen de contrôle séculaire » (27). On peut dire que la pensée classique était assez engagée avec la logique du contrôle séculaire et que, dans la pensée moderne, il y a des éléments qui la mettent en cause et qui la récusent. La Raison, en tant que pensée conceptuelle, en tant que comportement, produit nécessairement de la domination. Le Logos est la loi, le commandement, l'ordre par le pouvoir de la connaissance. En subsumant les cas particuliers sous un universel, en les soumettant à leur universel, la pensée se rend maître des cas particuliers. Elle devient capable, non seulement de les comprendre, mais aussi d'agir sur eux, de les contrôler. Cepen-

(27) John Dewey, *The Quest for Certainty*, Minton, Balch and Co., New York, 1929, pp. 95, 100.

dant, si on peut dire que toute pensée est régie par la logique, il faut ajouter que cette logique fonctionne différemment suivant les différents modes de pensée. La logique formelle classique, la logique symbolique moderne, la logique transcendente, la logique dialectique commandent, chacune, à un univers de discours et d'expérience différent. Toutes elles se sont développées à l'intérieur d'un continuum historique de domination auquel elles ont payé leur tribut. Et ce continuum a imposé aux modes de pensée positive un caractère spéculatif et utopique.

Pour nous résumer, nous pouvons maintenant essayer de distinguer plus clairement quel est le sujet caché de la rationalité scientifique et quelles fins cache sa forme pure. Le concept scientifique d'une nature universellement contrôlable représente la nature comme une matière qui fonctionne sans fin, la simple matière de la théorie et de la pratique. C'est sous cette forme que le monde-objet entre dans la construction d'un monde technologique — un univers d'instruments physiques et mentaux. Ainsi il s'agit bien d'un système « hypothétique », il a besoin d'un sujet qui le justifie et qui le vérifie.

Les processus pour le ratifier et pour le vérifier peuvent être purement théoriques, néanmoins ils n'ont pas lieu dans le vide et ils ne prennent pas fin dans un esprit individuel particulier. Le système hypothétique de formes et de fonctions est sous la dépendance d'un autre système — un univers de fins pré-établi, dans lequel et pour lequel il se développe. Ce qui est d'abord apparu comme extérieur, étranger au projet théorique, est en fait une partie de sa structure même (méthode et concept) ; c'est l'objectivité pure qui se révèle comme un *objet pour une subjectivité* qui prévoit le *télos*, les fins. En ce qui concerne la construction de la réalité technologique, il n'y a pas d'ordre scientifique purement rationnel ; le processus de la rationalité technologique est un processus politique.

C'est seulement par l'intermédiaire de la technologie que l'homme et la nature deviennent des objets d'organisation interchangeables. Les intérêts particuliers qui organisent l'appareil auxquels ils sont soumis se dissimulent derrière une productivité et une efficacité universelles. En d'autres mots, la technologie est devenue le grand véhicule de la

réification — une réification qui est arrivée à la forme la plus achevée et la plus efficace. La position sociale de l'individu et ses relations avec les autres semblent déterminées par des qualités et par des lois objectives ; et ces lois et ces qualités mêmes ont cessé d'être mystérieuses, on peut les contrôler ; ce sont des manifestations que la rationalité scientifique peut calculer. Le monde tend à devenir la substance d'une administration totale qui enveloppe les administrateurs eux-mêmes. La texture de la domination est devenue la texture de la Raison elle-même, et c'est pour cette société un engrenage inéluctable. Les formes de pensée transcendantes ont transcendé la Raison elle-même.

Dans ces conditions, en dehors des sciences physiques, la pensée scientifique (scientifique au sens large, c'est-à-dire opposée à la pensée confuse, métaphysique, émotionnelle, illogique) a, d'une part, la forme d'un formalisme pur et qui se suffit à soi-même et, d'autre part, la forme d'un empirisme total. (Cette opposition n'est pas un conflit. Pour s'en convaincre il suffit de penser à l'application empirique des mathématiques et de la logique symbolique dans l'industrie électronique.)

La non-contradiction et la non-transcendance sont un dénominateur commun pour tout comportement et pour tout discours dans l'univers établi. Dans la philosophie contemporaine, l'empirisme total révèle sa fonction idéologique. Nous parlerons, dans le prochain chapitre, de quelques problèmes d'analyse linguistique, en tenant compte de cette fonction. C'est ainsi que nous pourrons commencer à montrer quels sont les obstacles qui empêchent cet empirisme de saisir la réalité et d'établir (ou plutôt de ré-établir) les concepts qui peuvent venir à bout de ces obstacles.

7. LE TRIOMPHE DE LA PENSÉE POSITIVE : LA PHILOSOPHIE UNIDIMENSIONNELLE

En redéfinissant la pensée qui sert à coordonner les opérations mentales et les opérations pratiques sociales on vise à constituer une thérapeutique. Dans sa nouvelle définition, la pensée est dite au niveau de la vérité lorsqu'elle opère soit dans une structure conceptuelle purement axiomatique (logique, mathématique) soit dans une structure coextensive à l'univers établi du discours et du comportement. Par exemple, l'analyse linguistique vise à purifier la pensée et le discours des notions métaphysiques confuses et des « fantasmes » qui hantent encore l'esprit bien qu'ils ne désignent ni n'expliquent rien. Pour l'analyse philosophique, il s'agit de corriger les comportements anormaux au niveau de la pensée et du discours, de supprimer les obscurités, les illusions, les étrangetés ou du moins ce qui peut en être dévoilé ; ainsi la fonction *thérapeutique* d'une telle analyse est bien évidente.

Au chapitre IV, j'ai parlé de l'empirisme thérapeutique de la sociologie qui veut mettre en évidence les comportements « anormaux » dans les usines afin de les corriger et ce procédé implique que les concepts critiques, capables de mettre en relation de tels comportements avec la société dans son ensemble, ont été écartés. En vertu de cette restriction, le procédé théorique devient immédiatement pratique. Il crée des méthodes de direction plus efficaces, des planifications plus sûres, des évaluations plus précises. L'analyse, après s'être corrigée et perfectionnée, finit par affirmer ; l'empirisme lui-même se manifeste comme une pensée positive.

On ne peut pas faire une application aussi immédiate de l'analyse philosophique. Si on le compare aux réussites de

la sociologie et de la psychologie, le traitement thérapeutique de la pensée reste au stade académique. Certes, il est juste de considérer qu'atteindre à une pensée exacte, à une libération à l'égard des fantasmes métaphysiques et des notions dépourvues de signification, peuvent être des fins en elles-mêmes. Et j'ajouterai même que le traitement de la pensée par l'analyse linguistique est bien l'affaire de celle-ci et qu'elle fait ce traitement de plein droit. Ce serait une erreur que de préjuger du caractère idéologique de l'analyse linguistique en établissant une corrélation entre la philosophie qui s'oppose à la transcendance conceptuelle au-delà de l'univers du discours établi d'une part, et la pratique qui s'oppose à la transcendance politique au-delà de la société établie, d'autre part.

Comme toute philosophie digne de ce nom, l'analyse linguistique parle pour elle-même et se définit par rapport à la réalité. Elle considère que sa principale entreprise est de démasquer les concepts transcendants ; elle déclare que son système de référence est l'usage courant des mots et les divers aspects du comportement en usage. Avec ces caractères distinctifs, elle définit sa position à l'intérieur de la tradition philosophique, — elle se définit comme étant à l'opposé des formes de pensée qui ont élaboré leurs concepts dans une tension, et même dans une contradiction par rapport à l'univers dominant du discours et du comportement.

Par rapport à l'univers établi ces formes de pensée qui le contredisent constituent la pensée négative. « Le pouvoir du négatif » est le principe qui préside au développement des concepts ; la contradiction est la qualité distinctive de la Raison (Hegel). Cette qualité de la pensée n'a pas seulement été le fait d'un certain type de rationalisme ; elle a été aussi un élément décisif dans la tradition empirique. L'empirisme n'est pas nécessairement positif ; il se définit par rapport à la réalité établie selon la *dimension* particulière de l'expérience qui est le point de départ de la connaissance et le système de référence fondamental. Par exemple il semble bien que le sensualisme et le matérialisme soient *per se* négatifs par rapport à une société où les besoins vitaux, instinctuels, matériels ne sont pas satisfaits. Au contraire, l'empirisme de l'analyse linguistique fonctionne à l'intérieur d'un système qui ne permet pas une telle contradiction — l'univers prévalant du comportement qu'il s'est imposé comme

cadre le restreint et favorise une attitude intrinsèquement positive. Même si le philosophe a une approche strictement neutre, l'analyse qui s'est fixé de telles limites cède au pouvoir de la pensée positive.

Avant d'essayer de montrer que l'analyse linguistique a un caractère idéologique intrinsèque, je dois justifier l'emploi que je fais des termes « positif » et « positivisme » et qui peut sembler pour le moment un jeu gratuit et arbitraire. Je ferai donc un bref commentaire sur leur origine. Depuis la première fois qu'il a été employé, probablement dans l'école de Saint-Simon, le terme « positivisme » a désigné :

1) la ratification de la pensée cognitive par l'expérience des faits ;

2) l'orientation de la pensée cognitive vers les sciences physiques en tant qu'elles étaient un modèle de certitude et d'exactitude ;

3) l'opinion que le progrès de la connaissance dépend de cette orientation.

Par conséquent le « positivisme » s'oppose à toute métaphysique, à tout transcendantalisme, à tout idéalisme en tant que modes de pensée obscurantistes et régressifs. Dans la mesure où la réalité donnée est appréhendée par la science et transformée, dans la mesure où la société devient une société industrielle et technologique, elle devient pour le positivisme le moyen terme qui lui permet de réaliser (et de ratifier) ses concepts — c'est l'harmonie entre la théorie et la pratique, la vérité et les faits. La pensée philosophique est alors une pensée affirmative ; la critique philosophique exerce sa critique à l'intérieur du système social, elle considère que les notions qui ne sont pas positives sont de la spéculation pure, ou des rêves ou des idées fantasques (1).

(1) C'est dans la critique positiviste qui a été faite par Fourier qu'apparaît pour la première fois, peut-être, l'attitude conformiste du positivisme à l'égard des modes de pensée radicalement non conformistes. Fourier lui-même (dans *La Fausse Industrie*, 1835, vol. I, p. 409) a considéré que tout le mercantilisme de la société bourgeoise était le fruit de « notre progrès dans le rationalisme et le positivisme ». Cité par André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, 1956, p. 792. Pour les diverses connotations du terme « positif » dans la nouvelle science sociale, et pour savoir comment il s'oppose au terme « négatif », voir *La Doctrine de Saint-Simon*, éd. Bouglé et Halevy, Rivière, Paris, 1924, pp. 181, ss.

L'univers de discours et de comportement qui a commencé à s'exprimer à travers le positivisme de Saint-Simon est l'univers de la réalité technologique. Cette réalité a transformé le monde-objet en instrumentalités. Une grande partie de ce qui reste encore à l'extérieur de ce monde instrumental — la nature inconquise, aveugle — semble maintenant à la portée du progrès scientifique et technique. La pensée métaphysique, qui était autrefois le domaine authentique de la pensée rationnelle, est considérée maintenant comme irrationnelle et non scientifique. C'est à partir de ses propres réalisations que la Raison rejette la transcendance. Au dernier stade du positivisme contemporain, ce n'est plus le progrès scientifique et technique qui motive cette répulsion de la Raison pour la transcendance ; cependant on ne peut pas dire que ce retrait a moins de portée du fait que la pensée se l'est imposé — en tant que méthode de philosophie. L'effort qui est fait de nos jours pour réduire l'étendue et la portée de la philosophie est démesuré : les philosophes eux-mêmes proclament que la philosophie n'a pas de prétention et qu'elle est inefficace. Elle ne touche pas à la réalité établie ; elle craint de la transgresser.

Austin méprise tout ce qui n'est pas usage courant des mots, il diffame ce que « nous inventons un après-midi dans nos fauteuils » ; Wittgenstein assure que la philosophie « laisse toute chose comme elle est ». Ces déclarations (2) sont à mes yeux la preuve du sado-masochisme académique, de l'auto-humiliation, de l'auto-dénonciation des intellectuels dont le travail ne débouche pas sur des réalisations scientifiques, techniques (ou autres de cette sorte). Ces déclarations de modestie et de dépendance semblent faire écho à Hume qui s'estimait satisfait de pouvoir donner des limites à la raison ; pour Hume, si l'homme reconnaît et admet ces limites, il est à l'abri des aventures intellectuelles inutiles et il est en même temps parfaitement capable de s'orienter dans

(2) En ce qui concerne des déclarations de cet ordre, voir Ernest Gellner, *Words and Things*, Beacon Press, Boston, 1959, pp. 100, 256 et ss.

Que la philosophie laisse toute chose telle qu'elle est, c'est une proposition qui peut être valable dans le contexte des *Thèses sur Feuerbach* de Marx (où elle est en même temps niée) ou bien si le néo-positivisme fait cette proposition pour se définir. Mais en tant que proposition générale sur la pensée philosophique, cette proposition est incorrecte.

son milieu donné. Cependant quand Hume démystifie les notions de substance c'est contre une idéologie toute-puissante, tandis qu'aujourd'hui ses successeurs sont en train de fournir une justification intellectuelle à ce que la société a réussi depuis longtemps — c'est-à-dire à porter le discrédit sur les modes de pensée qui impliquent des choix possibles et qui de ce fait contredisent l'univers du discours établi.

Le style dans lequel s'exprime ce béhaviorisme philosophique serait digne d'une analyse. Il est autoritaire, pontifiant, ou familier, facile. Les deux tendances n'en sont qu'une chez Wittgenstein qui emploie souvent l'impératif avec le « du » (« tu ») (3) sur un ton de condescendance ou d'intimidation ; il y a aussi le premier chapitre de *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle où le « Mythe de Descartes » est présenté comme la « doctrine officielle » sur la relation de l'âme et du corps ; cet exposé est suivi d'une démonstration de son « absurdité » ; l'auteur renvoie à John Doe, Richard Roe, il y rappelle ce qu'ils pensent du « contribuable moyen ».

Dans les travaux des linguistes, il y a cette familiarité avec l'homme de la rue dont les propos ont une telle importance pour la philosophie linguistique. Cette familiarité du langage est essentielle dans la mesure où elle exclut depuis le début le vocabulaire intellectuel de la « métaphysique » ; ce langage va à l'encontre d'une intelligence qui n'est pas conforme ; il ridiculise ce qu'il appelle la « tête d'œuf ». Le langage de John Doe et de Richard Roe est celui de l'homme de la rue ; c'est le langage qui exprime son comportement, il est donc le témoignage du concret. Cependant c'est d'un faux concret qu'il témoigne. Le langage qui fournit en grande partie le matériel pour l'analyse est un langage expurgé, il est expurgé à la fois de son vocabulaire « non

(3) *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York, 1960 : « Und deine Skrupel sind Missverständnisse. Deine Frage beziehen sich auf Wörter... » (p. 49). « Denk doch einmal garnicht an das Verstehen als « seelischen Vorgang » ! — Denn das ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich... » (p. 61). « Überlege dir folgenden Falle... » (p. 62) et *passim*. [Et tes scrupules sont des malentendus. Tes questions ne portent que sur des mots... Ne pense donc pas que comprendre est un « événement de l'âme » ! Car c'est la façon de parler qui te trouble. Mais pose-toi la question... Réfléchis au cas suivant...]. Trad. fr. P. Klossowski, Gallimard, 1961.

orthodoxe » et aussi des signes qui expriment des autres contenus que ceux que la société fournit aux individus. Le linguiste considère ce langage appauvri comme un fait accompli, il l'utilise tel qu'il le trouve, l'isolant de ce qui en lui n'est pas exprimé quand bien même c'est pour l'univers du discours établi un facteur et un élément de signification.

La philosophie linguistique rend hommage à la variété dominante des sens et des usages, à la force et au sens courant de la parole ordinaire et en même temps elle se refuse à analyser ce que cette parole dit sur la société qui la parle (parce qu'il faudrait faire intervenir un matériel étranger). Ainsi la philosophie linguistique supprime une fois de plus ce qui est continuellement supprimé dans cet univers de discours et de comportement. L'autorité de la philosophie donne sa bénédiction aux forces qui *font* cet univers. L'analyse linguistique fait abstraction de ce que le langage ordinaire révèle en parlant comme il le fait — il révèle que l'homme et la nature sont mutilés.

Et très souvent ce n'est même pas le langage ordinaire qui guide l'analyse, mais plutôt les atomes éclatés du langage : des fragments ridicules de la parole qui ressemblent aux propos d'un bébé, par exemple, « il a l'air d'un type qui mange des coquelicots », « il a vu un rouge-gorge », « j'avais un chapeau ». Wittgenstein dépense beaucoup de perspicacité et consacre beaucoup de place pour l'analyse de : « mon balai est dans le coin ». Je cite à titre d'exemple représentatif une analyse tirée de « Other Minds » (4), de J. L. Austin :

« On peut définir deux sortes de comportements d'hésitation :

a) Prenons le cas où nous sommes en train de goûter un certain goût. Nous pouvons dire : Je ne sais absolument pas ce que c'est ; je n'ai jamais goûté quelque chose qui puisse ressembler à ça, même de loin... Non, c'est quelque chose qui n'est pas habituel : plus

(4) Dans *Logic and Language*, Second Series, éd. A. Flew, Blackwell, Oxford, 1959, pp. 137 et ss. (les notes, en bas de page, de Austin, ne figurent pas ici). Ici aussi la philosophie montre bien qu'elle se conforme respectueusement à l'usage courant, en utilisant les abréviations familières du langage courant : « Don't » ... « isn't » ...

j'y pense et plus je suis troublé, c'est un goût tout à fait à part et bien défini, tout à fait unique dans mon expérience. Cela illustre ce qui se passe quand je ne peux rien trouver dans mon passé que je ne puisse comparer à ce qui m'arrive : je suis certain que cela ne ressemble pas vraiment à ce que j'ai goûté jusqu'alors et que je ne peux pas le décrire de la même façon. Cet exemple, bien qu'on puisse le reconnaître, c'est le type même d'une situation très courante où je ne suis pas tout à fait certain, ou seulement à peu près certain, ou pratiquement certain que c'est le goût de, disons, le laurier.

Dans tous les cas semblables, je m'efforce de reconnaître le fait en cherchant dans mon expérience passée quelque chose qui lui ressemble, une certaine ressemblance qui permette de le décrire plus ou moins positivement par le même mot descriptif, et je le trouve plus ou moins facilement.

b) L'autre cas est différent, bien qu'on puisse naturellement l'associer au premier. Ici ce que j'essaie de faire, c'est *savourer, approfondir, sentir* vivement l'expérience. Je ne suis pas sûr que *c'est* le goût de l'ananas : n'y a-t-il pas là justement *un je ne sais quoi* qui fait penser à de l'ananas, un arrière-goût, une bouchée, une envie de bouchée, une sensation de désir qui ne correspond pas *tout à fait* à de l'ananas. Ou bien n'y a-t-il pas là justement une nuance particulière de vert qui exclut le mauve et qui pourrait difficilement s'appliquer à l'héliotrope ? Ou bien il s'agit de quelque chose d'un peu étrange : je dois analyser plus attentivement, approfondir encore ; j'ai simplement l'impression que ce reflet n'est pas naturel, si bien que cela ne ressemble pas tout à fait à de l'eau ordinaire. Il y a un manque de précision dans ce que nous sentons actuellement, que l'on ne peut pas guérir simplement en pensant mais en s'efforçant d'arriver à un discernement plus aigu, à une discrimination sensorielle (il n'en reste pas moins vrai, bien entendu, que se reporter par la pensée à des cas différents et mieux définis de notre expérience passée peut et doit aider notre faculté de discrimination). »

Que peut-on objecter à cette analyse ? On ne peut pas faire mieux probablement pour ce qui est de l'exactitude et de la clarté — elle est juste. Mais c'est tout ce qu'elle est ; je prétends qu'elle est insuffisante et que de plus elle ruine la pensée philosophique et la pensée critique en tant que telles. Sur le plan philosophique des questions se posent :

1) L'explication des concepts (ou des mots) a-t-elle encore un sens dans l'univers actuel du discours courant et doit-elle s'y limiter ?

2) L'exactitude et la clarté sont-elles des fins en elles-mêmes ou doit-on les engager à servir d'autres fins ?

Je réponds affirmativement à la première question si on se borne à la première partie de la question. Les exemples les plus banals du langage peuvent, justement à cause de leur caractère banal, permettre d'élucider la réalité du monde empirique et servir à expliquer ce que nous disons et ce que nous pensons à son sujet — comme c'est le cas pour les analyses de Sartre consacrées à un groupe de gens qui attendent l'autobus, ou pour l'analyse de Karl Kraus sur la presse quotidienne. Ces analyses apportent une élucidation parce qu'elles transcendent le concret immédiat de la situation et son expression. Elles les transcendent en allant aux facteurs qui *créent* à la fois la situation et le comportement de ceux qui parlent (ou se taisent) dans cette situation. Ainsi l'analyse ne se limite pas à l'univers du discours ordinaire, elle va au-delà et débouche sur un univers qualitativement différent, dont les termes peuvent mettre en cause l'univers ordinaire.

Pour prendre un autre exemple : des phrases telles que « mon balai est dans le coin » pourraient également prendre place dans la Logique de Hegel, mais elles s'y révéleraient comme des exemples inappropriés ou même faux. Elles seraient rejetées parce qu'elles devraient être dépassées par un discours qui, dans ses concepts, son style et sa syntaxe, est celui d'un ordre différent — un discours pour lequel il n'est pas du tout « évident que chaque phrase de notre langage est bien ordonnée telle qu'elle est (5) ». C'est en

(5) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., p. 45.

effet plutôt le contraire qui se passe — chaque phrase a aussi peu d'ordre que le monde que le langage communique.

Le programme c'est de restreindre le langage — d'une façon presque masochiste — aux termes simples et courants. « S'il faut employer les mots « langage », « expérience », « monde », que ce soit aussi simplement que les mots « table », « lampe », « porte » (6). » Nous devons « nous attacher aux sujets de la pensée de tous les jours et ne pas nous égarer, ne pas nous imaginer que nous devons décrire des subtilités extrêmes... » (7) comme si c'était le seul choix possible et comme si les « subtilités extrêmes » ne convenaient pas mieux pour qualifier les jeux de langage de Wittgenstein que *La Critique de la Raison pure*, de Kant. La pensée (ou du moins son expression) est prisonnière de l'usage courant, elle est engagée à ne pas attendre, à ne pas rechercher des solutions qui seraient situées au-delà de celles qui existent. « Ce n'est pas en donnant une information nouvelle qu'on résout les problèmes, c'est en mettant de l'ordre dans ce que nous connaissons depuis toujours » (8).

Cette philosophie, qui s'appauvrit par elle-même, a engagé tous ses concepts dans l'état de choses donné, et met en doute le fait qu'il y ait une nouvelle expérience possible. Elle se soumet totalement à la règle des faits établis — il s'agit seulement des faits linguistiques, mais c'est à la société qui parle ce langage qu'on nous dit d'obéir. Les termes dans lesquels elle s'exprime sont prohibitifs, sévères, autoritaires : « La philosophie ne peut intervenir en aucune façon dans l'emploi actuel qui est fait du langage » (9). « Et il n'est pas possible d'avancer aucune sorte de théorie. Il ne doit rien y avoir d'hypothétique dans nos considérations. Nous devons en finir avec tout ce qui est *explication*, pour laisser la place à la seule description » (10).

(6) *Ibid.*, p. 44.

(7) *Ibid.*, p. 46.

(8) *Ibid.*, p. 47. La traduction américaine n'est pas exacte ; le texte allemand porte « *Beibringen neuer Erfahrung* ».

(9) *Ibid.*, p. 49.

(10) *Ibid.*, p. 47.

On peut se demander ce qui reste de la philosophie. Ce qui reste de la pensée, de l'intelligence, s'il n'y a plus d'hypothèse, s'il n'y a plus d'explication. Cependant ce qui est en jeu ce n'est ni la dignité ni la définition de la philosophie. Il faut plutôt se demander quelle chance il reste de préserver, de protéger le droit, le *besoin* de penser et de parler dans d'autres termes que ceux du langage courant, et ces autres termes sont des termes significatifs, rationnels et valables justement parce qu'ils sont différents. Une nouvelle idéologie est en train de se développer qui se propose de décrire ce qui est en cours (et le sens qu'il faut lui donner) en éliminant les concepts qui permettraient de comprendre ce qui est en cours (et le sens qu'il faut lui donner).

Tout d'abord, il y a une différence irréductible entre l'univers de la pensée et du langage de tous les jours et l'univers de la pensée et du langage philosophiques. Dans des circonstances normales, le langage ordinaire est strictement comportemental — c'est un instrument pratique. Quand quelqu'un dit dans la réalité : « Mon balai est dans le coin », cela veut probablement dire que quelqu'un qui avait effectivement posé une question à propos du balai est sur le point de le prendre ou de le laisser là, et que quelqu'un va être satisfait ou irrité. D'une manière ou d'une autre la phrase a rempli sa fonction quand elle a déclenché un réflexe de comportement : « l'effet dévore la cause, la fin en a absorbé le moyen » (11).

Au contraire si dans un texte philosophique ou dans un discours philosophique le mot « substance », « idée », « homme », « aliénation » deviennent les sujets d'une proposition, il ne se produit pas une transformation du sens en réflexe de comportement, ce n'est pas le but recherché. Le mot demeure tel quel, inaccompli — sinon dans la pensée où il peut donner naissance à d'autres pensées. Et c'est à travers une longue série de médiations à l'intérieur d'un continuum historique que la proposition peut servir à constituer une pratique et à l'orienter. Mais même à ce niveau

(11) Paul Valéry, « Poésie et pensée abstraite » in *Œuvres, op. cit.*, p. 1331. Voir également, « Les Droits du poète sur la langue » in *Pièces sur l'art*, Gallimard, Paris, 1954, pp. 47 et ss.

la proposition reste encore inaccomplie — seule *l'hybris* de l'idéalisme absolu soutient la thèse d'une identité totale entre la pensée et son objet. C'est pour cette raison que les termes qu'utilise la philosophie ne peuvent jamais être employés dans un sens « aussi simple... que celui des mots « table, « lampe », « porte ».

Ainsi on ne peut pas atteindre à l'exactitude et à la clarté, en philosophie, si on reste dans l'univers du discours ordinaire. Les concepts philosophiques tendent à une dimension de sens et de fait telle qu'ils puissent élucider *du dehors* les phrases ou les mots atomisés du discours ordinaire ; ils démontrent que ce « dehors » est une position essentielle pour la compréhension du discours ordinaire. Et si l'univers du discours ordinaire devient lui-même l'objet de l'analyse philosophique, le langage de la philosophie devient un « métalangage ». Même quand il se meut dans les termes simples du discours ordinaire, le langage philosophique a un caractère antagonique. Il pratique sur le sens du contexte empirique immédiat une opération qui tend à lui conférer sa réalité ; il fait abstraction du concret immédiat pour atteindre le concret véritable.

On peut se demander si, considérés dans cette perspective, les exemples d'analyse linguistique cités auparavant sont des objets valables pour l'analyse philosophique. Décrire, si exactement et si clairement que ce soit, le fait de goûter quelque chose, se demander si ce goût ressemble ou non à celui de l'ananas, est-ce que cela peut constituer une contribution à la connaissance philosophique ? Est-ce que cela peut être utilisé pour une critique qui mettrait en jeu les vraies conditions conflictuelles de l'homme — des conditions qui ne sont pas celles que la médecine ou la psychologie analyse à travers les tests (le goût) et qui ne sont certainement pas le projet de l'analyse de Austin. Si on prive l'objet de l'analyse du contexte élargi et dense dans lequel le parleur parle et vit, on le prive en même temps du milieu universel dans lequel les concepts sont formés et deviennent des mots. Quel est ce contexte universel, ce contexte élargi dans lequel les gens parlent et agissent et qui donne du sens à leurs paroles — ce contexte qui n'apparaît pas dans les analyses positives et que l'analyse elle-même, au même titre que ses exemples, a refusé *a priori* ?

Ce contexte élargi, ce contexte de l'expérience, ce monde empirique réel, c'est encore aujourd'hui celui des chambres à gaz et des camps de concentration, celui d'Hiroshima et de Nagasaki, celui des Cadillac américaines et des Mercedes allemandes, celui du Pentagone et du Kremlin, celui des cités nucléaires et des communes chinoises, celui de Cuba, celui des lavages de cerveau et des massacres. Mais le monde empirique réel, c'est aussi le monde dans lequel on considère ces choses comme admises ou oubliées ou supprimées ou ignorées, le monde dans lequel les gens sont libres. C'est un monde dans lequel le balai dans un coin ou le goût de quelque chose qui ressemble à de l'ananas sont très importants, un monde dans lequel le travail et le confort de tous les jours sont peut-être les seuls faits qui constituent toute expérience. Et cet univers empirique second, restreint, fait partie du premier ; les forces qui déterminent le premier façonnent également celui de l'expérience restreinte.

Il est évident qu'établir cette relation n'est pas la tâche de la pensée ordinaire dans le langage ordinaire. Tant qu'il s'agit de trouver le balai ou de goûter l'ananas l'abstraction analytique se justifie, et le sens peut être précisé et décrit sans qu'il y ait transgression dans le domaine politique. Mais en philosophie le problème n'est pas de trouver le balai ou de goûter l'ananas — et aujourd'hui moins que jamais il ne saurait être question de baser une philosophie empirique sur une expérience abstraite. Quand l'analyse linguistique s'attache aux termes et aux phrases politiques elle fait la même abstraction. Toute une branche de la philosophie analytique s'est engagée dans cette entreprise, mais dès le départ sa méthode se ferme aux concepts d'une vraie analyse politique, d'une analyse *critique*. L'interprétation opérationnelle ou behavioriste met sur le même plan des termes comme « liberté », « gouvernement », « Angleterre » et des termes comme « balai », « ananas », elle met sur le même plan la réalité des premiers termes et des seconds.

Le langage ordinaire dans son « usage simple » peut avoir une importance vitale pour la pensée philosophique critique. Mais par l'intermédiaire de cette pensée les mots perdent leur entière simplicité, ils révèlent ce qui est « caché », ce qui, pour Wittgenstein, n'a aucun intérêt. Considérons ce que fait Hegel dans sa *Phénoménologie* de l'« ici et main-

tenant », ou (*sit venia verbo*) la façon dont Lénine montre comment analyser adéquatement « ce verre d'eau » sur la table. Cette sorte d'analyse découvre *l'histoire* dans le langage de tous les jours, en tant qu'elle est une dimension de sens cachée — elle découvre le règne de la société sur son langage. Et cette découverte fait éclater la forme directe et réifiée dans laquelle l'univers donné du discours apparaît d'abord. Les mots se révèlent en tant que termes authentiques non seulement dans un sens grammatical ou dans le sens de la logique formelle, mais aussi dans le sens matériel ; c'est-à-dire qu'ils se révèlent comme les limites qui déterminent le sens et son développement — ce sont les termes que la société impose au discours et au comportement. Et on peut considérer désormais que ce ne sont pas des expressions comme « mon balai est dans le coin » ou « il y a du fromage sur la table » qui peuvent faire apparaître cette dimension historique du sens. De tels énoncés peuvent révéler des ambiguïtés, des problèmes, des étrangetés en grand nombre mais ils ne sont que jeux de langage et ennui académique.

L'analyse qui s'oriente dans l'univers réifié du discours de tous les jours, qui désigne ce discours et l'interprète avec les termes de cet univers réifié, fait abstraction du négatif, de ce qui est autre et antagonique, de ce qui ne peut pas être appréhendé avec les termes de l'usage établi. En classant et en distinguant les sens, en les séparant, elle prive la pensée et le langage des contradictions, des illusions, des transgressions. Mais les transgressions ne sont pas celles de la « raison pure ». Elles ne sont pas des transgressions métaphysiques qui vont au-delà des limites de la connaissance possible, elles débouchent plutôt sur un domaine de la connaissance qui se situe au-delà du sens commun et de la logique formelle.

En se fermant l'accès à ce domaine, la philosophie positive érige un monde qui se suffit à lui-même, fermé, bien protégé contre l'intervention des facteurs externes perturbants. A cet égard, quand elle favorise un contexte qui détermine le sens, elle n'a pas de prédilection ; cela peut être celui des mathématiques, celui des propositions logiques ou celui de la coutume et de l'usage. D'une manière ou d'une autre tous les prédicats qui sont susceptibles de sens

sont préjugés d'avance. Le jugement qui juge d'avance peut être aussi général que la langue anglaise parlée, ou que le dictionnaire ou que tout autre code ou convention. A partir du moment où il est adopté, il constitue un *a priori* empirique qui ne peut pas être transcédé.

Mais en acceptant radicalement l'empirique on lui fait violence, car à travers lui parle l'individu « abstrait », mutilé puisqu'il n'exprime que ce qui lui est donné (donné au sens littéral), puisqu'il ne dispose que des faits et non pas des facteurs, puisque son comportement est unidimensionnel et conditionné. En raison de cette limitation des faits, le monde donné est le résultat d'une expérience restreinte. Et dire que le positivisme dégrasse l'esprit c'est dire qu'il contraint l'esprit à s'aligner sur cette expérience.

C'est sous cette forme réduite, c'est diminué, que le monde empirique devient l'objet de la pensée positive. Bien qu'il explore, qu'il expose, qu'il interprète des ambiguïtés, des obscurités, le néo-positivisme ne s'occupe pas de l'obscurité générale, de la grande ambiguïté que représente l'univers établi de l'expérience. Et il faut bien qu'il y demeure étranger, puisque la méthode que cette philosophie a adoptée discrédite ou « traduit » les concepts susceptibles d'appréhender la réalité établie dans sa structure répressive et irrationnelle, c'est-à-dire les concepts de la pensée négative. C'est surtout au niveau où s'opère un traitement thérapeutique des concepts universaux que la pensée cesse d'être critique pour devenir positive ; la traduction de ces concepts en termes d'opération et de comportement, opérationnels, est à mettre en parallèle avec l'interprétation sociologique dont nous avons parlé auparavant.

Le caractère thérapeutique de la philosophie analytique est très évident — elle délivre des illusions, des déceptions, des obscurités, elle délivre des énigmes insolubles, des questions auxquelles on ne peut pas répondre, des fantômes et des fantasmes. Qui est le malade ? Apparemment c'est une certaine catégorie d'intellectuels dont la pensée et le langage ne se conforment pas aux termes du discours ordinaire. Il y a beaucoup de psychanalyse dans cette philosophie — dans cette analyse qui est dépourvue cependant de cette intuition fondamentale de Freud selon laquelle le trouble du malade a pour cause première une maladie *générale* que la thérapie

psychanalytique ne peut pas soigner. Ou, selon Freud, la maladie du patient est, dans un certain sens, encore une réaction de protestation contre le monde malade dans lequel il vit. Mais le médecin ne doit pas tenir compte du problème « moral ». Il doit faire en sorte que son patient recouvre la santé, il doit le rendre capable d'un fonctionnement normal dans son monde.

Le philosophe n'est pas un médecin ; il n'a pas pour tâche de soigner des individus mais de comprendre le monde dans lequel ils vivent — dans le sens de comprendre ce qui a été fait de l'homme et ce que peut faire l'homme. Car la philosophie est (historiquement, et son histoire est encore valable) le contraire de ce que Wittgenstein veut en faire, quand il déclare qu'elle doit renoncer à toute théorie, qu'elle doit être une entreprise qui « laisse toute chose telle qu'elle est ». Et il n'y a pas pour la philosophie de « découverte » plus inutile que celle « qui met en paix la philosophie et qui ne la tourmente plus avec des questions qui la mettent *elle-même* en question » (12). Et on ne peut pas être moins philosophe que l'évêque Butler quand il affirme — ce que les *Principia Ethica* de G. E. Moore reprennent avec emphase : « Toute chose est ce qu'elle est, et non pas une autre chose », à moins que le « est » ne doive être compris en tant qu'il se réfère à la différence qu'il y a entre ce que les choses sont réellement et ce qu'on les fait être.

Les principales tentatives de la critique néo-positiviste sont encore dirigées contre les notions métaphysiques, au nom d'une notion d'exacitude qui relève soit de la logique formelle, soit de la description empirique. Aux deux pôles de la philosophie contemporaine il y a le même refus et le même discrédit à l'égard des éléments de la pensée et du langage qui transcendent le système de ratification adopté. Là où elle prend la forme de la tolérance, l'hostilité est en fait plus grande — c'est-à-dire là où on accorde une certaine valeur de vérité aux concepts transcendants tout en leur donnant un sens et une importance à part (vérité politique, vérité métaphysique). Car précisément le fait de réserver

(12) *Philosophical Investigations*, op. cit., p. 51.

un domaine spécial où la pensée, le langage sont légitimement autorisés à être inexacts, vagues, et même contradictoires, constitue le moyen le plus efficace pour éviter à l'univers normal du discours d'être sérieusement perturbé par des idées indésirables. Quelque vérité que puisse contenir la littérature, c'est une vérité « poétique », quelque vérité que puisse contenir l'idéalisme critique, c'est une vérité « métaphysique » — leur vertu, si elles en ont une, n'est pas engagée dans le discours et dans le comportement ordinaires, la philosophie n'en tient pas compte. Cette nouvelle doctrine de la « vérité double » sanctionne une fausse conscience, elle refuse d'admettre que le langage transcendant est solidaire de l'univers du langage ordinaire, en les coupant radicalement l'un de l'autre ; alors que la valeur de vérité du premier n'existe pas si précisément il n'est pas solidaire du second, s'il n'entretient pas avec lui un rapport essentiel.

Dans les conditions répressives où les hommes pensent et vivent, la pensée ou toute forme de pensée ne se bornant pas à une orientation pragmatique à l'intérieur du statu quo ne peut réagir aux faits, ne peut s'orienter par rapport aux faits que si elle les démasque. L'expérience a lieu devant un rideau qui la cache ; si le monde c'est l'apparence de quelque chose qui se trouve derrière le rideau de l'expérience immédiate, alors, selon les termes de Hegel, ce qu'il y a derrière le rideau, c'est nous-mêmes. Nous-mêmes, non pas en tant que sujets du sens commun comme dans l'analyse linguistique, non pas en tant que sujets « purifiés » de la démarche scientifique, mais en tant que sujets et objets de la lutte historique que soutient l'homme avec la nature et avec la société. Les faits sont ce qu'ils sont en tant qu'événements dans cette lutte. En tant que faits ils sont historiques, même lorsqu'ils relèvent encore de la nature brute, non conquise.

Faire éclater les faits donnés et même les subvertir, c'est la tâche historique de la philosophie, c'est une dimension de la philosophie. La méthode scientifique, également, va au-delà ou même à l'encontre des faits de l'expérience immédiate. La méthode scientifique, elle aussi, se développe dans la tension entre l'apparence et la réalité. Cependant, la médiation entre le sujet et l'objet de la pensée est essen-

tiellement différente. Dans la science, le moyen terme est le sujet qui observe, qui mesure, qui calcule, qui expérimente, il est dépossédé de toutes les autres qualités ; le sujet abstrait projette et définit l'objet abstrait.

Au contraire, les objets de la pensée philosophique sont en relation avec une conscience pour laquelle les qualités concrètes sont constitutives des concepts et de leurs rapports. Les concepts philosophiques gardent en mémoire et expliquent les médiations pré-scientifiques (le fonctionnement de la pratique quotidienne, de l'organisation économique, de l'action politique) qui ont fait du monde-objet ce qu'il est actuellement — un monde dans lequel tous les faits sont des événements, des données dans un continuum historique.

La séparation de la science et de la philosophie est elle-même un événement historique. La physique aristotélicienne était une partie de la philosophie et, en tant que telle, elle servait d'introduction à la « science première », l'ontologie. Le concept de matière n'est pas le même pour Aristote et pour Galilée ou pour la science post-galiléenne. Dans l'un et l'autre cas, il appartient à des époques où la méthode scientifique s'est développée différemment (ou on a découvert des « couches » de réalité différentes). Mais surtout, peut-être, il répond, dans l'un et l'autre cas, à un projet historique différent, à une entreprise historique différente, qui établit une nature et une société différentes. La physique aristotélicienne est devenue *objectivement* fausse quand on a appréhendé et expérimenté la nature d'une façon nouvelle, quand il y a eu l'avènement historique d'un sujet et d'un monde-objet nouveaux. Et si l'on peut dire rétrospectivement que la physique aristotélicienne est fausse, on peut dire également que sa façon d'appréhender et d'expérimenter la nature — qui est dépassée — est fausse.

Mais qu'ils soient ou non coordonnés à la science, les concepts philosophiques sont en antagonisme avec le domaine du discours ordinaire et le demeurent parce qu'ils comprennent toujours des contenus qui ne sont pas réalisés dans le monde parlé, dans le monde du comportement courant, dans les conditions ou dans les situations que l'on peut apercevoir, dans les tendances dominantes. Ainsi l'univers philosophique contient toujours des « fantasmes », des « fictions », des

« illusions » qui sont peut-être plus rationnels que les termes qui les mettent en cause, dans la mesure où ce sont des concepts qui permettent de reconnaître les limites et le caractère décevant de la rationalité dominante. Ils expriment l'expérience que rejette Wittgenstein — c'est-à-dire que, « contrairement à nos idées préconçues, il est possible de penser « tel et tel » — quoi que cela puisse signifier » (13).

Le positivisme contemporain, qui a négligé ou supprimé cette dimension spécifique de la philosophie, a été amené à opérer dans le monde artificiellement appauvri du concret académique, et à créer plus de problèmes illusoire qu'il n'en a détruit. Rarement une philosophie a fait preuve d'un *esprit de sérieux* qui égale l'interprétation des Trois Souris Aveugles dans une étude de « Langage métaphysique et idéographique » ; il y a là une dissertation sur le triple principe de cécité, sourcitude et succession asymétrique qui s'étaie sur les principes purs de l'idéographie (14).

C'est peut-être un exemple qui n'est pas juste. Il est juste cependant de dire que la métaphysique la plus abstruse n'a jamais produit un jargon aussi tracassier, aussi artificiel et aussi faux que le jargon qui a fait son apparition avec les problèmes de réduction, d'interprétation, de description, de dénnotations, de noms propres, etc. Les exemples des philosophes analytiques sont à la limite du sérieux et de la galéjade : les différences qu'il y a entre Scott et l'auteur de *Waverly*, la calvitie de l'actuel roi de France, Joe Doe quand il rencontre ou quand il ne rencontre pas Richard Roe, le « contribuable moyen » dans la rue ; le fait que je vois ici et maintenant une tache de rouge et que je dise : « Ceci est rouge » ; ou bien, découvrir que les gens décrivent souvent leurs sentiments comme des frémissements, des pincements, des affres, des palpitations, des arrachements, des démangeaisons, des picotements, des frissons, des brûlures,

(13) Wittgenstein, *ibid.*, p. 47.

(14) Margaret Masterman, in *British Philosophy in the Mid-Century*, éd. C. A. Mace, Allen and Unwin, Londres, 1957, p. 323.

des sensations de poids, de nausée, de désir violent, de congélation, d'affaiblissement, de tension, de morsure, de choc (15).

Cette sorte d'empirisme substitue à un monde de fantasmes, de mythes, de légendes et d'illusions métaphysiques, un monde de fragments conceptuels et sensibles, de mots et de bavardages qui sont ensuite organisés pour faire une philosophie. Tout cela sans doute est légitime et même juste puisque cela montre à quel point les idées, les aspirations, les réminiscences, les images non opérationnelles sont devenues irrationnelles, confuses, à quel point elles sont dépassées, à quel point elles ont perdu leur sens.

La philosophie analytique a fait table rase, elle a produit des concepts conformes au comportement dans l'actuelle réalité technologique, mais en même temps elle a adopté les jugements de cette société ; cela fait partie de la nouvelle idéologie que de démasquer la vieille idéologie. Les illusions sont démasquées et la vérité qui se fait jour à travers elles. La nouvelle idéologie s'exprime à travers des énoncés tels que « la philosophie ne doit établir pour vrai que ce que tout le monde reconnaît » où notre fonds de mots communs comporte « toutes les déterminations que les hommes ont jugé dignes d'être retenues ».

Et qu'est ce « fonds commun » ? Comprend-il l'« idée » de Platon, l'« essence » d'Aristote, le *Geist* de Hegel, la *Verdinglichung* de Marx, a-t-il trouvé pour ces termes quelque traduction adéquate ? Comprend-il les mots-clés du langage poétique ? De la prose surréaliste ? Et s'il contient ces termes, les a-t-il bien retenus dans leur connotation négative — c'est-à-dire en tant qu'ils mettent en cause l'univers du langage commun ? S'il ne les contient pas, c'est qu'ont été rejetés tout un ensemble de concepts que les hommes avaient jugé dignes d'être élaborés et que maintenant on renvoie au domaine de la fiction et de la mythologie. C'est une conscience fautive, mutilée qui est investie du pouvoir de la vraie conscience et qui décide du sens et de l'expression de ce qui est. Le reste est dénoncé — et endossé — comme fiction ou mythologie.

(15) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, op. cit., pp. 83 et ss.

On ne voit pas clairement, cependant, de quel côté est la mythologie. C'est vrai que la mythologie est une pensée primitive, une pensée qui n'est pas arrivée à maturité. Le mythe devient infirme quand une civilisation progresse (c'est presque la définition du progrès) mais au cours de cette évolution il peut se faire également que la pensée rationnelle revienne à l'état de mythologie. Dans ce cas, les théories qui établissent et projettent les possibilités historiques peuvent devenir irrationnelles, ou plutôt sembler irrationnelles parce qu'elles sont en contradiction avec l'univers établi du discours et du comportement.

Ainsi, avec le progrès de la civilisation, le mythe de l'âge d'or et du millénium a subi une rationalisation progressive. Les éléments qui présentent une impossibilité (historique) sont classés à part, on les distingue de ceux qui présentent une possibilité historique — il y a d'un côté le rêve et la fiction, de l'autre, la science, la technologie, les affaires. Au XIX^e siècle, le socialisme a traduit le mythe primaire en termes sociologiques — ou plutôt il a découvert dans les possibilités historiques données le noyau rationnel du mythe. Plus tard, c'est le mouvement inverse qui a eu lieu. Aujourd'hui, en effet, les notions réalistes et rationnelles d'hier semblent de nouveau être du domaine de la mythologie si on les compare aux conditions actuelles. Si l'on considère ce que sont actuellement les classes laborieuses dans la société industrielle avancée, on peut dire que le concept marxien de « prolétariat » est un concept mythologique ; si l'on considère ce qu'est actuellement le socialisme d'aujourd'hui, on peut dire que l'idée de Marx est un rêve. Ce renversement est dû au fait qu'il y a une contradiction entre la théorie et les faits — mais ce n'est cependant pas la contradiction par elle-même qui rend la théorie fautive. Si la théorie critique a un caractère non scientifique, spéculatif, cela vient du caractère spécifique de ses concepts qui désignent et déterminent l'irrationnel dans le rationnel, la mystification dans la réalité. C'est en tant qu'ils sont mythologiques qu'ils peuvent refléter le pouvoir mystificateur des faits donnés — l'équilibre fallacieux des contradictions de la société.

Avec les réussites de la civilisation industrielle avancée et le traitement efficace de la productivité matérielle et

mentale, il y a eu un *changement dans le lieu de la mystification*. Si on peut dire que l'idéologie est parvenue à s'incorporer dans le processus de production lui-même, on peut dire également que dans cette société, plutôt que l'irrationnel, c'est le rationnel qui est devenu le support le plus efficace de la mystification. Le fascisme et le national-socialisme ont prouvé qu'il était faux de considérer que le pouvoir répressif grandissant de la société contemporaine se manifestait dans la sphère idéologique principalement par l'ascendant qu'exerçaient les pseudo-philosophies irrationnelles (*Lebensphilosophie* ; la notion de Communauté s'opposant à la notion de Société ; le Sang et le Sol, etc.). Le fascisme et le national-socialisme ont en fait nié ces notions et leurs « philosophies » irrationnelles, et ils ont généralisé la rationalisation technique de l'appareil. Il y eut une mobilisation totale de l'appareil productif qui faisait régner son pouvoir mystificateur sur la société. De ce fait, les individus étaient devenus incapables de discerner « derrière » la machinerie ceux qui l'utilisaient, ceux qui en tiraient profit et ceux qui payaient pour elle.

Aujourd'hui, on se sert toujours des éléments mystificateurs, ils sont utilisés pour servir productivement dans la publicité, la propagande, la politique. Dans la routine journalière de la maison, du magasin, du bureau, la magie et la sorcellerie opèrent, on se laisse aller à l'extase et les réussites rationnelles masquent l'irrationalité de l'ensemble du système. Par exemple, quand les hommes de science se penchent sur le problème troublant de l'annihilation mutuelle — en calculant mathématiquement comment tuer, comment tuer de façon parfaite, en mesurant les distances que peuvent couvrir les retombées radioactives, en expérimentant l'endurance du corps dans des conditions anormales — la science fait une démarche mystifiante, dans la mesure où elle implique et impose même un comportement qui admette cette entreprise démentielle. Cela va à l'encontre d'un comportement vraiment rationnel — qui serait de refuser de continuer, de tenter d'agir sur les conditions qui provoquent cette entreprise démentielle.

Pour s'opposer à cette mystification nouvelle qui transforme la rationalité en un principe contraire il est nécessaire de bien faire les différences. Le rationnel *n'est pas* irrationnel

et plus que jamais il y a une différence essentielle entre la connaissance et l'analyse exactes des faits et une spéculation vague et émotionnelle. Ce qui ne va pas, c'est que les statistiques, les quantifications, les études empiriques de la sociologie et des sciences politiques, ne sont pas *assez* rationnelles. Elles sont mystifiantes parce qu'elles sont isolées du contexte concret réel qui fait les faits et détermine leurs fonctions. Ce contexte est plus vaste que celui des usines ou des magasins qui sont soumis à l'investigation, il est plus vaste que celui dans lequel les villes et les cités sont étudiées, dans lequel on recueille l'opinion d'ensembles et de groupes, dans lequel on calcule leur chance de survie ; il est plus vaste et il est différent. Il est aussi plus réel, en ce sens qu'il crée et qu'il détermine les faits qui sont recueillis, analysés, calculés. Ce contexte réel dans lequel les sujets particuliers atteignent à leur véritable signification ne peut être défini qu'à l'intérieur d'une *théorie* de la société. Car les facteurs qui sont à l'origine des faits ne sont pas les données immédiates de l'observation, de l'évaluation, de l'interrogation. Les facteurs ne deviennent des données que pour une analyse qui est capable d'appréhender la structure, qui rassemble les parties et les processus de la société, qui détermine leurs relations.

Dire que ce méta-contexte est la Société (avec un grand S), c'est priver le tout de réalité, c'est regarder les parties comme des entités autonomes et séparées. Ces entités deviennent alors constitutives d'une réalité artificielle, qu'on appelle la réalité. C'est bien une hypostase des parties qui a lieu ; seule une analyse qui la mettrait en évidence, qui permettrait de comprendre ses causes, qui dévoilerait son étendue, en viendrait à bout. La Société est vraiment la totalité qui exerce son pouvoir sur les individus, et cette Société n'est pas un « fantasme » qu'on ne peut pas déterminer. Elle est installée comme un noyau dur, empirique, dans le système des institutions qui sont les relations qui se sont établies et cristallisées parmi les hommes. Si l'on fait abstraction d'elle, cela rend les recherches, les interrogations et les calculs faux — mais dans un sens qui n'apparaît pas dans les évaluations, les questions, les calculs et qui dès lors n'entre pas en conflit avec eux et ne les met pas en cause. Ils gardent leur exactitude et c'est dans leur exactitude même qu'ils sont mystifiants.

Quand elle montre que les termes transcendants, les notions vagues, les universaux métaphysiques et autres termes semblables ont un caractère mystifiant, l'analyse linguistique mystifie les termes du langage courant en les maintenant dans le contexte répressif de l'univers du discours établi. C'est à l'intérieur de ce contexte répressif que prend place l'explication béhavioriste du sens — cette explication qui doit exorciser les vieux « fantasmes » linguistiques du mythe cartésien et autres mythes surannés. L'analyse linguistique affirme que si Joe Does et Richard Roe parlent de ce qu'ils ont à l'esprit, ils se réfèrent simplement aux perceptions aux notions, aux dispositions spécifiques qu'il leur arrive d'avoir ; l'« esprit » est un fantôme verbalisé. De la même manière, la « volonté » n'est pas une faculté réelle de l'âme mais c'est un mode spécifique de dispositions, de tendances et d'aspirations. De la même manière, il faut concevoir la « conscience », « soi », la « liberté » comme des termes qui désignent des formes particulières de comportement et de conduite, des manières particulières d'agir et de se comporter. Je reviendrai plus loin sur cette façon de traiter les concepts universaux.

Souvent l'analyse philosophique accentue cette atmosphère de dénonciation et d'investigation par des enquêtes. L'intellectuel est mis sur la sellette. Vous cachez quelque chose. Que voulez-vous dire quand vous dites ... ? Vous parlez un langage qui est suspect. Vous ne parlez pas comme nous, comme l'homme de la rue, vous parlez comme un étranger qui n'a rien à faire ici. Il faut vous ramener à la dimension courante, il faut exposer vos artifices, il faut vous rendre plus simple. Nous vous apprendrons à dire ce que vous avez dans la tête, à « devenir clair », à « mettre les cartes sur la table ». Naturellement, il n'est pas question pour nous de faire pression sur vous, de limiter votre liberté de pensée et de parole ; vous pouvez penser comme vous l'entendez. Mais à partir du moment où vous pensez vous devez nous communiquer ce que vous pensez — dans notre langage ou dans le vôtre. Bien entendu vous pouvez parler votre propre langage ; mais on doit pouvoir le traduire et il sera traduit. Vous pouvez parler poésie — c'est très bien. Nous aimons la poésie. Mais nous désirons comprendre votre poésie, et nous ne pouvons le faire que si nous sommes en mesure d'inter-

prêter vos symboles, vos métaphores, vos images, dans les termes du langage ordinaire.

Le poète pourrait répondre qu'il désire vraiment que sa poésie soit compréhensible et comprise (que c'est pour ça qu'il écrit) mais que si ce qu'il dit avait pu être dit dans les termes du langage ordinaire, il l'aurait probablement déjà fait. Il pourrait dire : Pour que ma poésie soit comprise il faut d'abord détruire et refuser l'univers de discours et de comportement dans lequel vous voulez que je la traduise. Mon langage peut s'apprendre comme un autre langage (dans un certain sens c'est aussi votre propre langage), on verra alors que mes symboles, mes métaphores, etc., *ne sont pas* des symboles, des métaphores, etc., mais qu'ils signifient à la lettre ce qu'ils disent. Votre tolérance est trompeuse. Vous me réservez un coin spécial de sens et de signification où je suis dispensé de bon sens et de raison, mais à mon sens la folie est quelque part ailleurs.

Le poète peut aussi percevoir qu'à travers le langage ferme et sobre de la philosophie linguistique un autre langage parle, plutôt partial, émotionnel, celui-là — c'est celui d'hommes en colère. Dans leur vocabulaire abondent les termes comme « impropre », « étrange », « absurde », « embarrassant », « bizarre », « bavard », « baratin ». Il faut écarter les étrangetés impropres et compliquées si c'est une intelligence raisonnable qui doit prévaloir. La communication n'a pas à se faire par-dessus la tête des gens ; les contenus qui dépassent le sens commun et le terme scientifique ne doivent pas troubler l'univers du discours académique et du discours ordinaire.

Mais l'analyse critique doit se dissocier de ce qu'elle s'efforce de comprendre ; les termes philosophiques doivent être autres que les termes du discours ordinaire pour élucider complètement la signification de ces derniers (16). Car l'univers du discours établi porte de part en part les marques des formes spécifiques de domination, d'organisation, de manipulation auxquelles les membres d'une société sont soumis. C'est dans leur façon de vivre que les gens dépendent des patrons, des politiciens, de leurs métiers, de leurs voisins qui

(16) La philosophie analytique contemporaine a reconnu cette nécessité, à sa manière ; elle a appelé cela le problème du métalangage.

les font parler et signifier comme ils le font ; ils sont contraints, par une nécessité sociale, d'identifier la « chose » (qui comprend leur propre personne, leur esprit, leurs sentiments) avec sa fonction. Comment connaissons-nous ? Parce que nous regardons la télévision, nous écoutons la radio, nous lisons les journaux et les magazines, parce que nous parlons avec les gens.

Dans ces conditions, la phrase parlée est une expression de l'individu qui la parle *et* de ceux qui le font parler ainsi *et* de toute tension, de toute contradiction qui peut se glisser dans leurs rapports. Le langage qu'ils parlent c'est aussi le langage de leurs maîtres, de leurs bienfaiteurs, des agents publicitaires. Ainsi ce qu'ils expriment ce n'est pas seulement *eux-mêmes*, leur propre connaissance, leurs sentiments, leurs aspirations, mais quelque chose d'autre. Quand ils décrivent « par eux-mêmes » la situation politique, telle qu'elle se présente dans leur ville ou sur la scène internationale, ils (et ce « ils » comporte aussi un *nous*, nous les intellectuels qui connaissons et appréhendons cela et qui en faisons la critique) ils décrivent ce que « leurs » communications de masse leur apprend — et cela se confond avec ce qu'ils pensent réellement, avec ce qu'ils voient, ce qu'ils ressentent.

Quand nous décrivons les uns aux autres nos amours et nos haines, nos sentiments et nos ressentiments, nous devons utiliser les termes des annonces publicitaires, des films, des politiciens, des best-sellers. Nous devons utiliser les mêmes termes pour décrire nos automobiles, notre nourriture, notre mobilier, nos collègues, nos rivaux — et nous devons nous comprendre parfaitement. Et il doit en être ainsi, car le langage n'a rien de privé, ni de personnel, ou plutôt ce qui est privé et personnel subit l'intervention d'un matériel linguistique adapté, et c'est un matériel social. Mais cette situation empêche le langage ordinaire d'avoir la fonction que la philosophie analytique veut lui faire jouer. « Ce que les gens veulent dire quand ils disent... » ne peut pas être séparé de ce qu'ils *ne* disent *pas*. Ou encore, ce qu'ils disent ne peut pas être pris à la lettre — non pas parce qu'ils mentent, mais parce que l'univers pratique, l'univers de pensée dans lequel ils vivent est un univers de contradictions, un univers manipulé.

Ce sont des circonstances qui peuvent ne pas avoir d'intérêt pour l'analyse d'énoncés comme « j'ai des fourmis dans le dos » ou « il mange des coquelicots » ou « ceci maintenant me paraît rouge », mais il faut les prendre en considération quand les gens disent vraiment quelque chose (« elle venait de l'aimer », « il n'a pas de cœur », « ce n'est pas juste », « que puis-je faire ? ») ; et ces circonstances sont d'un intérêt vital pour l'analyse linguistique de l'éthique, de la politique, etc. Si elle ne tient pas compte de ces circonstances, l'analyse linguistique ne peut pas atteindre à une autre exactitude empirique qu'à celle que les gens expriment dans une situation donnée, elle ne peut pas atteindre à une autre précision qu'à celle que peuvent exprimer les gens dans cette situation — c'est-à-dire qu'elle reste à l'intérieur d'un discours mystifié et fallacieux.

Quand l'analyse linguistique semble dépasser ce discours comme dans ses purifications logiques, il ne reste plus d'elle dans cet univers de discours que son squelette — et il s'agit de quelque chose qui est bien plus fantomatique que ce que l'analyse combat. Si la philosophie est plus qu'un passe-temps, elle doit montrer ce qui fondamentalement fait du discours un univers mutilé et fallacieux. Abandonner cette tâche à un collègue, philosophe ou sociologue, c'est faire de l'actuelle division du travail universitaire un principe méthodologique. L'analyse linguistique peut invoquer le prétexte, pour ajourner cette tâche, que son propos est modeste, qu'elle ne vise qu'à clarifier la pensée et le langage lorsqu'ils sont « confus ». Mais si cet effort pour clarifier va plus loin qu'une simple énumération, qu'une simple classification des significations possibles dans les contextes possibles, s'il donne à chacun la possibilité de choisir selon les circonstances, on ne peut pas dire alors que le propos de l'analyse linguistique est modeste. Pour qu'il y ait vraiment clarification, il faudrait que l'analyse s'intéresse au langage ordinaire quand il touche à des domaines qui sont réellement sujets à controverse, il faudrait que l'analyse soit à même de reconnaître qu'une pensée est confuse là où la confusion est la moins apparente, il faudrait qu'elle soit capable de démasquer l'erreur de tant d'usages normaux et apparemment clairs. Alors l'analyse linguistique atteindrait le niveau où les processus spécifiquement sociaux qui for-

ment et déterminent l'univers du discours peuvent être vus et compris.

C'est ici que se pose le problème du métalangage ; les mots qui sont destinés à analyser le sens de certains termes doivent être distincts de ces termes et différents. Ils doivent être plus que de simples synonymes qui appartiennent encore au même univers du discours (immédiat). Mais pour que le métalangage puisse réellement explorer l'univers totalitaire du discours établi dans lequel les différentes dimensions du langage sont intégrées et assimilées, il faut qu'il puisse désigner clairement les processus sociaux qui ont déterminé l'univers du discours établi et qui en ont fait un univers « clos ». Par conséquent cela ne peut pas être un métalangage technique qui serait conçu pour apporter des précisions sémantiques ou logiques. Il faudrait que le langage établi dise de lui-même ce qu'il exclut et ce qu'il cache, étant donné que ce qui doit être mis au jour, que ce qui doit être dénoncé agit à l'intérieur de l'univers du discours établi, du comportement courant, étant donné que le langage dominant inclut le métalangage.

L'œuvre de Karl Kraus répond à ce desideratum. Il a démontré comment un examen interne du langage, de l'écriture, de la ponctuation, des erreurs typographiques peut révéler tout un système moral ou politique. Cet examen se fait dans les termes du discours ordinaires ; il n'a pas besoin d'un langage artificiel, il n'oblige pas à se placer à un « niveau supérieur » où seraient effectuées des généralisations, où le langage examiné serait rendu plus clair. Le mot, la forme syntaxique sont lus dans le contexte où ils apparaissent — par exemple dans un journal qui, dans une ville, dans un pays donné, adopte certaines opinions sous la plume de certaines personnes. Le contexte syntaxique et lexicographique acquiert ainsi une autre dimension, non pas une dimension étrangère mais une dimension qui confère au mot son sens et sa fonction. C'était dans la presse viennoise durant la première guerre mondiale et après cette guerre, l'attitude des rédacteurs responsables vis-à-vis de la boucherie qu'était la guerre, vis-à-vis de la monarchie, de la république, etc. En fonction de cette dimension nouvelle, le mot tel qu'il est employé, la structure de la phrase acquièrent un sens et une fonction qui n'apparaissent pas dans

une lecture « non médiatisée ». Les crimes qui sont commis contre le langage et qui apparaissent dans le style du journal relèvent de son style politique. La syntaxe, la grammaire, le vocabulaire sont des actes moraux et politiques. Ou encore le contexte peut être esthétique et philosophique : une critique littéraire, une adresse à une société savante ou quelque chose de semblable. L'analyse linguistique d'un poème ou d'un essai confronte alors le matériel donné immédiat (le langage qui est celui du poème ou de l'essai) avec le matériel que l'auteur emprunte à la tradition littéraire et qu'il transforme.

Pour qu'une telle analyse fasse apparaître la signification du terme ou de la forme, il faut qu'elle se développe dans un univers multidimensionnel où toute signification exprimée participe de plusieurs « systèmes » interrelationnels, qui se chevauchent et qui sont antagoniques. Elle relève en même temps, par exemple :

a) D'un projet individuel, c'est-à-dire d'une communication particulière (un article de journal, un discours) faite dans une circonstance particulière, avec un propos particulier.

b) D'un système de valeurs, d'idées, d'objectifs, établi, supra-individuel, duquel participe le projet individuel.

c) D'une société particulière où s'intègrent des projets individuels et supra-individuels, différents et même conflictuels.

Quelqu'un, par exemple, fait un certain discours, un certain article de journal, ou encore une communication privée ; cet individu est le porte-parole (autorisé ou non) d'un groupe particulier (professionnel, politique, intellectuel, de résidants) dans une société spécifique. Ce groupe a des valeurs, des objectifs, des codes de pensée qui lui sont propres (ils peuvent être ratifiés par la société ou s'y opposer) et qui entrent dans la communication individuelle, à des degrés divers de prise de conscience et d'explicitation. L'individu « individualise » ainsi un système de signification supra-individuel qui donne à la communication individuelle une nouvelle dimension de discours tout en étant étroitement lié à elle. Ce système de signification supra-individuel relève à son tour d'un domaine qui englobe un ensemble omniprésent, qui a été en premier lieu développé puis « fermé »

par le système social à l'intérieur duquel et à partir duquel la communication s'opère.

La place et l'importance du système social de signification varie considérablement suivant les différentes époques historiques, en fonction des différents niveaux de culture, mais il peut toujours se déterminer assez précisément à partir du moment où la communication ne relève pas seulement des instruments et des relations non controversés de la vie de tous les jours. Aujourd'hui les systèmes sociaux de signification rassemblent des Etats différents, des zones linguistiques différentes et ces vastes systèmes de signification tendent à coïncider avec d'une part l'ensemble des sociétés capitalistes plus ou moins avancées, d'autre part avec les sociétés communistes en évolution. Le système social de signification a une fonction déterminante principalement au niveau du discours polémique et du discours politique, mais le système de signification opère également au niveau du discours ordinaire, de façon plus détournée, inconsciente, émotionnelle. Une analyse philosophique authentique du sens doit tenir compte de toutes ces dimensions de signification, parce que les expressions linguistiques participent de chacune d'elles. Par conséquent, l'analyse linguistique a, en philosophie, un devoir extra-linguistique. A partir du moment où elle établit une distinction entre une signification authentique et une signification illusoire, entre un sens juste et un non-sens, elle fait appel à un jugement politique, esthétique ou moral.

On peut objecter qu'une analyse « externe » (entre guillemets, parce qu'en fait elle n'est pas réellement externe, elle représente plutôt le développement interne du sens) ne convient pas du tout si l'on veut saisir la signification des termes en analysant leur usage et leur fonction dans le discours ordinaire. Mais, à mon avis, l'analyse linguistique dans la philosophie contemporaine ne pratique justement pas cette analyse des termes dans leur usage et dans leur fonction à travers le discours ordinaire. Et elle ne le fait pas dans la mesure où elle situe le discours ordinaire dans un univers académique spécial, un univers expurgé, artificiel. Le langage ordinaire est vraiment stérilisé et anesthésié par le traitement analytique. Le langage multidimensionnel est ramené à un langage unidimensionnel duquel ne participent

plus les significations conflictuelles qui le mettent en cause ; la signification perd toute dimension sociale explosive.

Les jeux de langage incessants de Wittgenstein avec des pierres de construction, ou les propos de Joe Doe et de Dick peuvent encore une fois servir d'exemples. En dépit de la simplicité et de la clarté de l'exemple, ceux qui parlent et la situation dans laquelle ils parlent ne sont pas identifiés. Ils sont X et Y, quel que soit le degré d'intimité avec lequel ils parlent. Mais, dans l'univers réel du discours, X et Y sont « fantomatiques ». Ils n'existent pas ; ils sont des créations du philosophe qui analyse. Les paroles de X et de Y, il est vrai, sont parfaitement compréhensibles et c'est à juste titre que l'analyse linguistique fait appel à la compréhension de l'homme normal. Mais, en réalité, nous ne nous comprenons mutuellement qu'à travers des zones entières d'incompréhension et de contradiction. L'univers réel du langage ordinaire est celui de la lutte pour l'existence. Certes, c'est un univers tout à fait ambigu, vague, obscur, et qui a certainement besoin qu'on le rende plus clair. On peut dire même que le fait de le rendre plus clair peut avoir un effet thérapeutique ; et c'est quand la philosophie devient une thérapeutique qu'elle devient réellement elle-même.

La philosophie atteindra ce but quand elle libérera la pensée de l'univers établi du discours et du comportement, quand elle rendra évident le caractère négatif de l'« Etablissement », quand elle projettera ses propres perspectives. La philosophie, il est vrai, ne peut contredire ou projeter que par la pensée. Elle est essentiellement idéologie, le caractère idéologique est le véritable destin de la philosophie et nul scientisme, nul positivisme ne peut le dépasser. Pourtant, dans son effort idéologique, elle peut avoir une fonction thérapeutique — elle peut montrer la réalité telle qu'elle est, elle peut montrer ce que cette réalité empêche d'arriver à l'être.

Dans un monde totalitaire, la tâche thérapeutique de la philosophie doit être une tâche politique, à partir du moment où l'univers du discours établi tend à se cristalliser en un univers totalement manipulé et endoctriné. La politique devrait alors intervenir dans la philosophie non en tant que discipline spéciale ou en tant qu'objet d'analyse ; elle devrait analyser le contenu des concepts philosophiques pour ap-

préhender une réalité qui ne soit pas mutilée. Si l'analyse linguistique ne contribue pas à une appréhension de cette sorte, si au contraire elle contribue à enfermer la pensée dans l'univers mutilé du discours ordinaire, on peut dire qu'elle est absolument inconséquente. On peut dire également que c'est une pensée qui se dérobe, qui se réfugie dans le non-controversé, et donc dans l'irréel, dans ce qui n'est que matière à controverses académiques.

PERSPECTIVES D'UN CHANGEMENT
HISTORIQUE

8. LA PHILOSOPHIE ET SON ENGAGEMENT HISTORIQUE

Le fait que la philosophie analytique se réfère à une réalité de pensée et de parole mutilée apparaît nettement dans la manière dont elle aborde le problème des *universaux*. Nous avons montré que ce problème relevait du caractère général des concepts philosophiques qui sont inhérents à l'histoire et transcendants à la fois. Il faut maintenant faire une étude plus détaillée de ce problème. Il ne s'agit pas simplement d'un problème abstrait d'épistémologie, ou d'un problème de langage pseudo-concret qui porterait sur son emploi ; la question du statut des universaux, en effet, est au cœur même de la pensée philosophique. C'est en fonction de la façon dont elle traite les universaux qu'on peut déterminer la place qu'occupe une philosophie dans la culture intellectuelle — sa fonction historique.

La philosophie analytique contemporaine s'acharne à exorciser des « mythes », des « fantasmes » métaphysiques tels que la Conscience, l'Esprit, la Volonté, l'Ego, en dissolvant le contenu de ces concepts dans des formules qui énoncent des opérations particulières, des réalisations, des forces, des tendances, des spécialisations particulières et précises. Le résultat montre de manière étrange qu'il est impossible de détruire ces concepts — le fantôme continue de hanter. Chaque interprétation, chaque traduction peut décrire adéquatement un processus mental particulier ; par exemple l'acte d'imaginer que j'exprime quand je dis « je », ou que le prêtre exprime quand il dit que Marie est une « bonne fille » ; mais pas une seule de ces formulations ni leur somme

globale ne semble saisir ou circonscrire la pleine signification de termes tels que Volonté, Esprit, Ego, Bonté. Ces universaux persistent encore, soit qu'on les emploie couramment, soit qu'on en fasse un usage « poétique » et, à travers chacun de ces usages, ils se distinguent des diverses formes de comportement ou d'intention dans lesquelles, selon le philosophe analytique, ils accomplissent leur signification.

Il est vrai, il ne suffit pas pour leur donner pleine valeur d'affirmer que ces universaux dénotent un tout qui est plus, qui est autre que ses parties. C'est ce qu'ils font apparemment, mais pour faire apparaître ce « tout », il faut une analyse du contexte pratique et non mutilé. Si on rejette cette forme d'analyse supra-linguistique, si le langage ordinaire est pris à la lettre — c'est-à-dire si un univers où on *paraît* généralement s'entendre se trouve ainsi substitué à l'univers actuel où l'incompréhension et les communications manipulées dominent —, alors les universaux peuvent être interprétés, leur substance « mythologique » peut se ramener à des formes de comportements mentaux et physiques.

Cependant, il faut mettre en cause cette façon de restreindre les concepts, au nom du philosophe et aussi au nom de l'homme de la rue, car c'est dans leur vie, dans leur discours qu'opèrent les concepts restreints. Ce n'est pas leur propre façon d'agir, ce n'est pas leur propre façon de parler ; elle leur est imposée, elle les surprend, elle les brusque au moment où ils sont contraints par les « circonstances » d'identifier leur esprit avec les processus mentaux, leur moi avec les rôles et les fonctions qu'ils doivent remplir dans cette société. Si la philosophie ne conçoit pas que ces processus de traduction et d'identification sont des processus sociaux — c'est-à-dire une mutilation de l'esprit (et du corps), infligée aux individus par la société — c'est que la philosophie combat seulement le fantôme de la substance qu'elle souhaite démystifier. Si les concepts d'« Esprit », d'« Ego », de « Conscience », etc., ont un aspect mystificateur, c'est bien à travers la façon dont on les a traduits dans le comportement. La traduction est mystificatrice précisément parce qu'elle traduit fidèlement le concept dans des modes donnés de comportement ; on prend ainsi les apparences (elles-mêmes bien réelles !) d'une forme mutilée et réprimée pour la réalité.

Cependant, même s'il s'agit d'une bataille de fantômes, parmi les forces qui sont mobilisées, certaines pourraient bien mettre fin à cette fausse guerre. L'un des problèmes les plus troublants dans la philosophie analytique est le problème des énoncés qui portent sur les universaux comme « Nation », « Etat », « la Constitution britannique », « l'université d'Oxford », « l'Angleterre » (1). Il n'y a pas d'entité particulière qui corresponde à ces universaux. Il semble pourtant qu'on ne puisse pas faire autrement que de dire « la Nation » est mobilisée, « l'Angleterre » a déclaré la guerre, j'ai fait mes études à « l'université d'Oxford ». Toute tentative pour « réduire » ces propositions semble changer leur signification. On peut dire que l'Université n'est pas une entité particulière, située au-dessus des divers collèges, bibliothèques, etc., mais que c'est un terme qui représente seulement la manière dont les collèges, les bibliothèques, etc., sont organisés. On peut également donner une explication similaire des autres énoncés. Cependant, au niveau où ces objets, ces personnes sont organisés, intégrés et administrés, il y a une entité qui opère *en tant* qu'elle est différente de ses composants individuels — à un point tel qu'elle peut disposer de la vie et de la mort, c'est le cas de la Nation et de la Constitution. On peut identifier en quelque sorte les personnes qui exécutent le verdict, mais elles n'agissent pas en tant qu'individus, elles agissent en tant qu'elles « représentent » la Nation, la grande entreprise, l'Université, le Congrès des Etats-Unis assemblé en session, le Comité central, le Parti, le Conseil des directeurs et des administrateurs, le Président, les Administrateurs, la Faculté : quand ils se réunissent et décident d'une politique, ce sont des entités tangibles et effectives situées au-dessus des composants individuels. On peut dire qu'elles sont tangibles

(1) Voir Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, *op. cit.*, pp. 17, ss. J. Wisdom, « Metaphysics and Verification », in : *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1953. A. G. N. Flew, l'introduction à *Logic and Language* (First Series), Oxford, 1955. D. F. Pears, « Universals », in : *Ibid.*, (Second Series), Oxford, 1959. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956. B. Russell, *My Philosophical Development*, New York, 1959, pp. 223, s. Peter Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1956, pp. 22 ss.

à travers les textes de lois, à travers les conséquences des lois, à travers les armes nucléaires qu'ils commandent et qu'ils produisent, à travers les nominations, les salaires, les impératifs qu'ils établissent. Réunis en assemblées, les individus sont les porte-parole (souvent inconscients) des institutions, des influences, des intérêts que des organisations incarnent. C'est leur décision (vote, pression, propagande) — elle-même déterminée par les institutions et les intérêts compétitifs — qui met en mouvement la Nation, le Parti, la Grande Entreprise, l'Université. C'est elle aussi qui les préserve et les renouvelle — en tant qu'ils représentent la réalité universelle, ultime (relativement), et qu'ils l'emportent sur les institutions particulières ou sur les gens qui leur sont soumis.

Cette réalité a assumé une existence surimposée, indépendante ; dès lors, les énoncés qui s'y rapportent, expriment un universel réel, et ils ne peuvent pas être reproduits de façon adéquate par des énoncés qui se rapporteraient à des entités particulières. Cependant, si en même temps qu'il est urgent de les interpréter ainsi, il s'avère que c'est une chose impossible, c'est qu'il y a là quelque chose de faux. Pour parler clairement, « la Nation » ou « le Parti » *devraient* pouvoir se ramener à leurs composants et à leurs constituants individuels. Le fait qu'ils *ne* le peuvent *pas* est un fait *historique* qui ne va pas dans le sens de l'analyse linguistique et de l'analyse logique.

Il n'y a pas d'harmonie entre les besoins individuels et les besoins sociaux, il n'y a pas d'institutions représentatives dans lesquelles les individus pourraient œuvrer pour eux-mêmes et parler pour eux-mêmes ; c'est ce qu'établit la réalité des universaux tels que la Nation, le Parti, la Constitution, la Grande Entreprise, l'Église — ils expriment une réalité qui ne peut pas s'identifier à chaque entité particulière (individu, groupe, institution). Ces universaux expriment des degrés et des modes de réification divers. S'ils sont indépendants, et il est vrai qu'ils le sont, c'est de façon illégitime dans la mesure où ils renvoient à des forces particulières qui ont organisé *l'ensemble* de la société. L'universel revendique encore une reformulation qui ferait disparaître ce que sa substance contient d'illégitime — mais il s'agit d'une reformulation politique :

« On croit mourir pour la Classe, on meurt pour les gens du Parti. On croit mourir pour la Patrie, on meurt pour les Industriels. On croit mourir pour la Liberté des personnes, on meurt pour la Liberté des dividendes. On croit mourir pour le Prolétariat, on meurt pour sa Bureaucratie. On croit mourir sur l'ordre d'un Etat, on meurt pour l'Argent qui le tient. On croit mourir pour une nation, on meurt pour les bandits qui la bâillonnent. On croit — mais pourquoi croirait-on dans une ombre si épaisse ? Croire, mourir ?... quand il s'agit d'apprendre à vivre ? » (2).

Voici une « bonne traduction » de la forme réifiée d'universaux en une forme vraiment concrète et pourtant elle reconnaît la réalité de l'universel puisqu'elle l'appelle par son vrai nom. Si l'entité ne peut pas être résolue par l'analyse linguistique, ce n'est pas parce qu'elle est une entité mythique qui se tient derrière les réalisations et les entités particulières mais parce qu'elle est le fondement concret, objectif, de leur fonctionnement dans le contexte social et historique donné. En tant que telle, c'est une force réelle, éprouvée, vécue par les individus dans leurs actions, leurs situations, leurs relations. Ils prennent part à elle (de manière tout à fait inégale) ; elle détermine leur existence et leurs possibilités. Le fantôme réel a une réalité contraignante — c'est le pouvoir distinct, indépendant qu'exerce l'entité sur les individus. Et cette entité n'est pas simplement une *Gestalt* perçue (comme en psychologie), ni un absolu métaphysique (comme chez Hegel), ni un Etat totalitaire (comme dans une science politique médiocre) — c'est la société établie qui détermine la vie des individus.

Cependant, même en admettant que l'on accorde cette sorte de réalité aux universaux politiques, ne peut-on pas dire que les autres universaux ont un statut très différent ? Ils ont un statut très différent mais il est trop facile de les analyser en restant dans les limites de la philosophie académique. L'étude qui va suivre n'a pas la prétention d'aborder

(2) François Perroux, *La Coexistence pacifique*, vol. III, p. 631.

« le problème des universaux », elle va seulement tenter de montrer que le domaine de l'analyse philosophique est limité (artificiellement) et qu'il est nécessaire de dépasser ces limites. Il sera surtout question des universaux substantiels, en tant qu'on les distingue des universaux logico-mathématiques (par exemple, groupe, nombre, classe, etc.), et parmi les concepts substantiels il sera surtout question des plus abstraits, des plus controversés qui mettent véritablement en question la pensée philosophique.

Non seulement l'universel substantiel opère une abstraction à partir de l'entité concrète, mais il fait également apparaître une entité différente. « L'esprit » est plus, il est autre que le comportement et les actes de la conscience. On pourrait dire provisoirement de sa réalité qu'elle est la manière ou le mode suivant lequel un individu fait la synthèse de ces actes particuliers et les complète. On pourrait être tenté de dire que cette synthèse est effectuée *a priori* par une « aperception transcendentale », en ce sens que la synthèse intégrante qui permet les actes particuliers et les opérations particulières *précède* ces opérations et ces actes, elle leur donne leur forme, elle les différencie des opérations et des actes des « autres consciences ». Cette formulation ferait cependant violence au concept kantien, car la priorité de cette prise de conscience est empirique, elle comprend l'expérience, les idées, les aspirations supra-individuelles de groupes sociaux particuliers.

Si on tient compte de tous ces aspects, on peut très bien appeler la conscience une disposition, une faculté. Elle n'est pas une disposition individuelle ou une faculté parmi d'autres, elle est au sens strict une disposition générale que les individus, les membres d'un groupe, d'une classe, d'une société, ont en commun, à des degrés divers. Dès lors il devient significatif de faire la différence entre vraie et fausse conscience. On peut dire que la fausse conscience fait la synthèse des données de l'expérience dans des concepts qui renvoient aussi totalement et aussi efficacement que possible à la société donnée à travers les faits donnés. Si on propose cette définition « sociologique », ce n'est pas en fonction d'un quelconque préjugé en faveur de la sociologie, c'est parce qu'il y a une incontestable incursion de la société dans les données de l'expérience. Par conséquent la société exerce

une répression sur la formation des concepts et cette répression équivaut à donner académiquement des limites à l'expérience, à faire une restriction du sens.

De plus, une tension grandissante, un conflit même, entre l'esprit et les *processus* mentaux, entre la conscience et les actes de la conscience, sont provoqués par cette restriction « normale » de l'expérience. Si je parle de l'esprit d'une personne, je ne me réfère pas simplement à ses processus mentaux en tant qu'ils se manifestent dans sa façon de s'exprimer, dans son langage, dans son comportement, etc., je ne me réfère pas simplement à ses dispositions ou à ses facultés en tant qu'elles sont éprouvées dans l'expérience ou en tant qu'elles en sont la conséquence. Quand je parle de l'esprit d'une personne, je me réfère également à ce qu'elle n'exprime pas, à ce pour quoi elle ne montre aucune disposition, à ce qui, néanmoins, est présent et qui détermine, pour une grande part, son comportement, sa compréhension, la formation de ses concepts et leur champ.

Telles sont, « négativement présentes », les forces spécifiques de l'« environnement » qui disposent en premier lieu l'esprit au refus spontané de certaines données, de certaines conditions, de certaines relations. Elles sont présentes en tant qu'éléments matériels qui ont été réprimés. Leur *absence* est une réalité — un facteur positif qui permet d'expliquer les processus mentaux en présence, le sens des mots, du comportement. Pour qui, un sens ? D'abord pour le philosophe professionnel dont la tâche est de corriger les erreurs qui ont envahi l'univers du discours ordinaire ; ensuite pour ceux qui pâtissent de ces erreurs bien qu'ils n'en soient pas conscients — pour Joe Doe, pour Richard Roe. L'analyse linguistique contemporaine ne remplit pas cette tâche quand elle interprète les concepts dans les termes d'un esprit appauvri et conditionné au préalable. Ce qui est en jeu c'est le contenu plein et non expurgé de certains concepts-clés, c'est leur fonction indispensable pour comprendre sans répression la réalité, c'est aussi leur fonction dans la pensée non conforme et critique.

Les remarques que nous venons de faire sur le contenu de réalité des universaux comme « esprit » et « conscience » peuvent-elles s'appliquer à d'autres universaux substantiels comme la Beauté, la Justice, le Bonheur et leurs contraires ?

Il semble que si ces universaux intraduisibles persistent en tant que points névralgiques de la pensée, ils reflètent la conscience malheureuse d'un monde divisé où « ce qui est » est au-dessous de « ce qui peut être », le refuse même. C'est à l'expérience fondamentale, celle qui a éprouvé ce qui différencie irrémédiablement la virtualité et l'actualité, qu'il faut remonter pour retrouver ce qui différencie irrémédiablement les universaux et leurs particuliers — les deux dimensions du seul monde expérimenté. L'universel appréhende dans une même idée les possibilités qui sont réalisées et en même temps bloquées dans la réalité.

Quand je parle de la beauté d'une fille, d'un beau paysage, d'un beau tableau, j'ai certainement des choses différentes à l'esprit. Ce qu'elles ont en commun — la « beauté » — n'est pas une entité mystérieuse ni un mot mystérieux. Au contraire, rien peut-être n'est plus directement, plus clairement éprouvé que l'apparence de la « beauté » dans différents beaux objets. L'amoureux, le philosophe, l'ordonnateur funèbre peuvent la définir de manière très différente, mais tous ils définissent le même état, la même condition spécifique — une certaine qualité ou certaines qualités qui font que le beau est en *contraste* avec d'autres objets. La beauté est éprouvée *dans* le beau d'une façon à la fois vague et directe — c'est-à-dire qu'elle est vue, qu'elle est entendue, elle est découverte, elle est touchée, elle est sentie, elle est comprise. Elle est éprouvée comme un choc, peut-être à cause du caractère de contraste que possède la beauté, elle brise le cercle de l'expérience quotidienne, elle ouvre (pour un court instant) sur une autre réalité (dont l'effroi peut être un élément intégral) (3).

Cette description a précisément ce caractère métaphysique que l'analyse positiviste cherche à éliminer dans sa traduction, mais alors sa traduction élimine ce qui devrait être défini. Il y a en esthétique plusieurs définitions « techniques » de la beauté, toutes plus ou moins satisfaisantes, mais il semble qu'il n'en existe qu'une seule qui soit capable de préserver le contenu vécu de la beauté et qui est, de ce fait, la définition la moins exacte — c'est la beauté en tant

(3) Rilke, *Duineser Elegien*, Erste Elegie.

que « promesse de bonheur » (4). Elle saisit ce qu'il y a de momentané et d'évanescant à la fois dans la condition des hommes et des choses, dans les relations entre les hommes et les choses, ce qui apparaît sous des formes aussi différentes qu'il y a d'individus, ce qui manifeste en *s'évanouissant* ce qui peut être.

Si on s'élève contre les universaux sous prétexte qu'ils ont un aspect vague, obscur, métaphysique, si on insiste sur l'aspect familier du concret, sur la certitude, la sécurité que représentent le sens commun et la science, c'est qu'il y a encore quelque chose de l'angoisse originelle qui a influencé la pensée philosophique quand de la religion elle a évolué vers la mythologie, quand de la mythologie elle est passée à la logique ; la défense et la sécurité constituent encore des points importants pour ce qui est du budget intellectuel tout comme pour le budget national. L'expérience non traitée semble avoir plus de familiarité avec l'abstrait et l'universel que la philosophie analytique ; il semble même qu'elle soit enlisée dans un monde métaphysique.

Les universaux sont les éléments premiers de l'expérience : il s'agit des universaux non pas en tant que concepts philosophiques, mais en tant que qualités réelles du monde avec lequel nous sommes confrontés tous les jours. Ce dont nous faisons l'expérience par exemple, c'est la neige, la pluie ou la chaleur, une rue, un bureau, un patron, l'amour, la haine. Les choses particulières (les entités) et les événements n'apparaissent qu'à travers (et même en tant qu'ils sont) un faisceau et un continuum de relations, comme les incidents et les parties d'une configuration générale dont ils sont inséparables ; ils ne peuvent pas apparaître sous une autre forme sans perdre, par là même, leur identité. Ils ne sont des événements et des objets particuliers qu'en se détachant sur un arrière-plan qui en fait est plus qu'un arrière-plan : c'est le plan concret sur lequel ils naissent, ils existent, ils passent. La structure de ce plan est constituée par des universaux tels que la couleur, la forme, la densité, la dureté, la douceur, la lumière, l'obscurité, le mouvement, le repos. C'est dans ce sens que les universaux semblent désigner la « matière » du monde :

(4) Stendhal.

« Nous pouvons définir la « matière » du monde comme ce qui est désigné par des mots qui, s'ils sont employés correctement, sont les sujets des prédicats ou les termes des relations. En ce sens je dirai que la substance du monde est composée de choses comme la blancheur, plutôt que d'objets qui ont la propriété d'être blancs. » « Traditionnellement des qualités comme le blanc, le dur, le doux, étaient considérées comme des universaux, mais si la théorie énoncée plus haut est valable, il faut plutôt les rattacher syntaxiquement aux substances » (5).

Le fait que les « qualités » aient un caractère substantiel renvoie à l'expérience originelle des universaux substantiels, à la manière dont les concepts naissent dans l'expérience immédiate. Humboldt souligne dans la philosophie du langage ce que le concept a d'expériméntal dans sa relation au mot ; c'est ainsi qu'il peut affirmer qu'il existe une parenté originelle entre les concepts et les mots, et également entre les concepts et les sons (*Laute*). Cependant, si le mot en tant que véhicule des concepts est le véritable « élément » du langage, il ne communique pas le concept tout fait, il ne contient pas le concept sous une forme déjà fixée et « close ». Le mot ne fait que suggérer un concept, il le met en relation avec un universel (6).

Mais précisément, puisque le mot est en relation avec un universel substantiel (un concept), on ne peut pas concevoir selon Humboldt que le langage en naissant parte de la signification que les mots donnent aux objets et qu'il procède à partir de leur combinaison (*Zusammenfügung*) :

« En réalité, le discours n'est pas constitué à partir de mots qui le précèdent, c'est le contraire : les mots émergent de l'ensemble du discours (*aus dem Ganzen der Rede*) » (7).

(5) Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, Simon et Shuster, New York, 1959, pp. 170, 171.

(6) Wilhelm V. Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, p. 197.

(7) *Ibid.*, pp. 74-75.

L'« ensemble » qui apparaît demande à être précisé, pour éviter tout malentendu ; il ne faut pas le comprendre comme une entité indépendante, une *Gestalt*, ou autres termes de ce genre. Le concept, d'une manière ou d'une autre, exprime la différence et la tension entre la virtualité et l'actualité — son identité dans cette différence. C'est ce qui apparaît dans la relation entre les qualités (le blanc, le dur, mais aussi le beau, le libre, le juste) et les concepts correspondants (blancheur, dureté, beauté, liberté, justice). Le caractère abstrait des concepts semble montrer que les qualités — plus concrètes — sont des réalisations partielles, des aspects, des manifestations d'une qualité plus universelle *et* plus « excellente » dont on fait l'expérience *dans* le concret.

En vertu de cette relation, il semble que la qualité concrète puisse représenter en même temps une négation et une réalisation de l'universel. La neige est blanche, mais elle n'est par *la* « blancheur » ; une fille peut être belle, elle peut même être *une* beauté, mais elle n'est pas *la* « beauté » ; un pays peut être libre (si on le compare aux autres) parce que sa population possède certaines libertés mais il n'est pas la véritable incarnation de la liberté. Les concepts ne sont insignifiants que si le contraste qu'ils représentent avec leurs opposés peut être expérimenté : le blanc et ce qui n'est pas blanc, le beau et ce qui n'est pas beau. Les énoncés négatifs peuvent quelquefois se traduire par des énoncés positifs ; le « noir » ou le « gris » pour exprimer « ce qui n'est pas blanc », le « laid » pour exprimer « ce qui n'est pas beau ».

Ces formulations ne modifient pas la relation du concept abstrait avec ses réalisations concrètes ; dans le concept universel est connoté ce qu'est et ce que n'est *pas* l'entité particulière. L'interprétation peut éliminer la négation cachée en reformulant la signification dans une proposition non contradictoire, mais il y a dans l'énoncé lorsqu'il n'est pas encore reformulé un manque réel. Les noms abstraits (la beauté, la liberté) veulent dire plus que les qualités (le « beau », le « libre ») que l'on attribue aux personnes, aux choses ou aux conditions particulières. L'universel substantiel tend à exprimer des qualités qui dépassent toute expérience particulière, mais qui persistent dans l'esprit, non pas

sous la forme d'une fiction de l'imagination ni sous la forme de possibilités logiques, mais comme la substance, la « matière » dont notre monde est fait. Il n'y a pas de neige qui soit d'un blanc pur, il n'y a pas de bête cruelle ou d'homme cruel qui aient toute la cruauté que l'homme peut connaître — connaître comme une force presque inépuisable dans l'histoire et dans l'imagination.

Il y a aussi toute une espèce de concepts — nous oserons dire : les concepts les plus importants de la philosophie — où la relation quantitative entre l'universel et le particulier prend un aspect qualitatif, où l'universel abstrait semble désigner des virtualités, dans un sens concret et *historique*. Cependant, l'« homme », la « nature », la « justice », la « beauté » ou la « liberté » peuvent recevoir une définition : ce sont des concepts qui font la synthèse des contenus de l'expérience dans des idées qui transcendent leurs réalisations particulières, comme quelque chose qu'il faut dépasser et surmonter. Le concept de beauté comprend ainsi toute la beauté qui n'est pas *encore* réalisée ; le concept de liberté, toute la liberté qui n'est pas *encore* atteinte.

Ou pour prendre un autre exemple, le concept philosophique « homme » exige que soient pleinement développées les facultés qui sont ses facultés distinctives et qui paraissent devoir agir sur les conditions dans lesquelles les hommes vivent actuellement. Dans le concept sont énoncées les qualités qui sont considérées comme « typiquement humaines ». La phrase vague peut aider à comprendre l'ambiguïté qu'il y a dans certaines définitions philosophiques — c'est-à-dire qu'elles rassemblent les qualités qui appartiennent à *tous* les hommes en tant qu'ils sont différents des autres êtres vivants, et qui sont en même temps revendiquées comme étant les réalisations de l'homme les plus valables et les plus hautes (8).

(8) On peut établir des rapports entre cette explication, qui met en évidence le caractère *normatif* des universaux, et la conception de l'universel dans la philosophie grecque — à savoir, l'idée que le plus général est aussi le plus haut, le premier « en excellence », qu'il désigne de ce fait la véritable réalité : «... la généralité n'est pas un sujet mais un prédicat, un prédicat précisément de la primauté implicite de ce qu'elle accomplit supérieurement et excellemment. C'est-à-dire que la généralité est générale précisément parce que, et seulement dans la mesure où, elle « coïncide » avec la primauté. Elle est générale alors non pas à la manière

Ainsi ces universaux semblent être des instruments conceptuels pour comprendre les conditions particulières des choses en fonction de leurs virtualités. Ils sont historiques et supra-historiques ; ils conceptualisent ainsi la matière dont est fait le monde de l'expérience et ils le conceptualisent en permettant d'entrevoir ses éventualités, qui sont actuellement limitées, supprimées, niées. C'est par la prise de conscience d'une condition générale dans un continuum historique que se sont formés et développés les concepts philosophiques ; ils se sont élaborés à partir d'une position individuelle à l'intérieur d'une société spécifique. La substance de la pensée est une substance historique — quelles que soient l'abstraction, la généralité ou la pureté auxquelles elle peut prétendre dans la théorie scientifique ou philosophique. Le caractère universel, abstrait, et en même temps historique de ces « objets éternels » de pensée est clairement reconnu et établi dans la *Science et le monde moderne* de Whitehead (9) :

« Les objets éternels sont... dans leur nature abstraits. Par « abstrait » j'entends ce qu'un objet éternel est en lui-même — c'est-à-dire son essence — ce qu'on comprend de lui sans se référer à quelque expérience particulière. Est abstrait ce qui transcende la circonstance particulière de ce qui arrive présentement. Mais transcender une circonstance présente ne signifie pas

d'un universel logique ou d'un concept de classe mais à la manière d'une norme qui, seulement parce qu'elle agit universellement, parvient à unifier une multiplicité de parties en un seul tout. Il est très important de comprendre que la relation du tout à ses parties n'est pas mécanique (le tout est la somme de ses parties) mais de façon immanente téléologique (le tout est distinct de la somme de ses parties). Par ailleurs, quand on considère que la totalité est téléologique de façon immanente, en tant qu'elle fonctionne sans avoir de fin pour tout ce qui, en elle, relève du phénomène-vie, cela ne veut pas dire qu'elle est exclusivement ou même principalement une catégorie de l'« organicisme ». Elle s'inscrit au contraire dans la fonctionnalité immanente, intrinsèque de l'excellence en tant que telle qui *unifie* une variété précisément en l'« aristocratissant », excellence et unité étant les conditions mêmes de la pleine réalité de la variété, même en tant que variété. »

Harold A. T. Reiche, *General Because First : A Presocratic Motive in Aristotle's Theology*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1961, Publications in Humanities n° 52, pp. 105 et ss.

(9) Macmillan, New York, 1926, pp. 228 et ss.

être coupé d'elle. Au contraire, je prétends que chaque objet éternel est connexe avec chaque circonstance d'une façon qui lui est propre et je ne fais que signaler sa forme d'ingression dans cette circonstance. » « Ainsi, le statut métaphysique d'un objet éternel est celui d'une éventualité pour une actualité. Chaque circonstance présente est définie, quant à son caractère, par la manière dont ces éventualités sont actualisées pour cette circonstance. »

Les éléments d'expérience, de projection et d'anticipation des éventualités réelles entrent dans les synthèses conceptuelles — sous des formes respectables si on les considère comme des hypothèses, sous des formes « discréditées » si on les considère comme de la « métaphysique ». Ils manquent de réalisme à des degrés divers parce qu'ils transgressent l'univers du comportement établi. On peut même, au nom de la précision et de l'exactitude, considérer qu'ils sont gênants :

« Il y a peu d'espoir... pour qu'il y ait un progrès tel que notre univers s'élargisse jusqu'à inclure ce qui est appelé les « entités possibles » (10). »

Mais tout dépend de la manière dont est utilisé le Rasoir d'Occam, c'est-à-dire des éventualités qu'il faut supprimer. L'éventualité d'une organisation sociale de la vie entièrement différente n'a rien de commun avec le fait qu'un homme en chapeau vert « peut » apparaître, demain, à toutes les portes ; cependant traiter ces deux possibilités avec la même logique peut permettre de discréditer les éventualités gênantes. Quine qui blâme le fait qu'on fasse entrer dans la théorie les entités possibles, écrit qu'un tel

« univers surpeuplé est de bien des manières désagréable. Il blesse notre sens esthétique, à nous qui aimons les paysages déserts ; mais tel n'est pas encore son pire aspect. Cet amoncellement des possibles est un terrain d'éclosion d'éléments désordonnés » (11).

(10) W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 4.

(11) *Ibid.*

Rarement la philosophie contemporaine est arrivée à formuler de façon plus authentique que son but et sa fonction sont en conflit. Le syndrome que révèlent les termes de « grâce », de « sens esthétique » et de « paysage désert » évoque le souffle libérateur de la pensée nietzschéenne, qui met en pièces la Loi et l'Ordre, tandis que « le terrain d'éclosion d'éléments désordonnés » appartient au langage que parlent les autorités de l'Investigation et de l'Information. Ce qui est désagréable et désordonné du point de vue de la logique peut très bien renfermer des éléments harmonieux qui appartiennent à un ordre différent et être de ce fait une partie essentielle du matériel dont la philosophie tire ses concepts. Ni le sens esthétique le plus raffiné, ni le concept philosophique le plus exact ne peuvent se protéger contre l'histoire. Des éléments désordonnés participent des objets les plus purs de la pensée. Eux aussi sont abstraits du contexte social, et les contenus, à partir desquels ils pratiquent l'abstraction, guident l'abstraction.

Ainsi le spectre de l'« historicisme » est né. Si la pensée procède de conditions historiques qui continuent d'opérer au niveau de l'abstraction, y a-t-il quelque base objective sur laquelle puisse se faire la distinction entre les différentes éventualités projetées par la pensée — la distinction entre des formes de la transcendance conceptuelle, différentes et en conflit ? Par ailleurs, il est impossible de traiter cette question en se référant seulement aux différents projets *philosophiques* (12). Dans la mesure où le projet philosophique est *idéologique*, il participe à un projet *historique* — c'est-à-dire il appartient à un stade et à un niveau définis du développement social et le concept philosophique critique se réfère à des divergences possibles de ce développement (même si c'est indirectement).

Que l'on cherche des critères pour juger des différents projets philosophiques, cela revient à dire que l'on cherche des critères pour juger des différents projets historiques, des éventualités qui sont possibles actuellement pour comprendre et pour changer l'homme et la nature. Je ferai seulement quelques suggestions pour montrer que le carac-

(12) Pour cet usage du mot « projet », voir l'Introduction.

tère historique qui est inhérent aux concepts philosophiques ne met pas en cause leur valeur objective ; au contraire, il permet de définir ce qu'est fondamentalement leur valeur objective.

En parlant et en pensant pour lui-même, le philosophe parle et pense à partir d'une position particulière dans sa société, et il le fait à l'aide du matériel que lui transmet cette société et qu'elle utilise. Mais en agissant ainsi il parle et il pense à l'intérieur d'un univers général des faits et des éventualités. A travers les divers agents individuels et les strates de l'expérience, à travers les différents « projets » qui permettent à la pensée de prendre forme à partir des préoccupations de tous les jours jusqu'à la science et à la philosophie, il y a toujours une action réciproque entre un sujet collectif et un monde général commun à tous. C'est cette action réciproque qui donne aux universaux leur valeur objective. Elle est objective :

1) En vertu du fait que la matière (la substance) est opposée au sujet qui cherche à l'appréhender et à la comprendre. La formation des concepts est toujours déterminée par la structure de la matière qui ne peut pas se résoudre en subjectivité (même si la structure est entièrement logico-mathématique). Aucun concept ne peut être valable s'il définit son objet par des propriétés et des fonctions qui n'appartiennent pas à l'objet (par exemple on ne peut pas dire de l'individu qu'il est susceptible de devenir identique à un autre individu ; on ne peut pas dire de l'homme qu'il peut rester éternellement jeune). Cependant, la matière confronte le sujet à un univers historique, et l'objectivité débouche sur un horizon historique, ouvert ; elle est changeante.

2) En vertu de la structure sociale spécifique dans laquelle le développement des concepts prend place. Cette structure est commune à tous les sujets dans leurs univers respectifs. Ils existent dans les mêmes conditions naturelles, le même régime de production, le même mode d'exploitation de la richesse sociale, le même héritage du passé, la même série d'éventualités. Toutes les différences, tous les conflits entre les classes, les groupes, les individus, reposent sur ce système commun.

Les objets de pensée et de perception, tels qu'ils appa-

raissent aux individus avant toute interprétation « subjective », ont en commun certaines qualités fondamentales qui appartiennent à ces deux aspects de la réalité :

1) A la structure physique (naturelle) de la matière.

2) A la forme que la matière a prise dans la pratique historique collective, qui a fait d'elle (la matière) des objets *pour un sujet*. Ces deux aspects de l'objectivité (physique et historique) ne peuvent pas être isolés l'un de l'autre ; on ne peut jamais faire abstraction radicalement de l'aspect historique et ne tenir compte exclusivement que de l'aspect physique et le considérer comme « absolu ».

Par exemple, j'ai essayé de montrer que dans la réalité technologique, le monde-objet (qui comprend les sujets) est vécu comme un monde d'*instrumentalités*. Le contexte technologique définit a priori la forme dans laquelle les objets doivent apparaître. Ils sont a priori pour le savant des éléments, des complexes de relations, libres de valeurs, susceptibles d'être organisés dans un système logico-mathématique effectif ; et pour le sens commun ils sont le substrat du travail, du loisir, de la production, de la consommation. Ainsi, le monde-objet c'est le monde d'un projet historique spécifique, on ne peut jamais le comprendre en dehors du projet historique qui organise la matière, et l'organisation de la matière est d'abord et en même temps une entreprise théorique et pratique.

J'ai répété souvent le terme « projet » parce que, pour moi, c'est le terme qui convient le mieux au caractère spécifique de la pratique historique. Il désigne un choix déterminé, l'appréhension d'une manière parmi d'autres de comprendre, d'organiser et de transformer la réalité. Le choix initial détermine la série des développements qui s'offrent dans cette direction, il élimine les choix qui ne sont pas compatibles avec lui.

Je vais maintenant proposer quelques critères pour juger de la vérité (objective) des différents projets historiques. Ces critères doivent se référer à la manière suivant laquelle un projet historique réalise les éventualités données — non pas les éventualités formelles, mais celles qui agissent sur les modes de l'existence humaine. Toute situation historique implique qu'il y a eu une réalisation. Toute société établie *est* une réalisation ; par ailleurs, elle a tendance à préjuger

de la rationalité des projets *possibles*, à les maintenir à l'intérieur de son propre cadre. Or, chaque société établie est confrontée à la réalité ou à l'éventualité d'une pratique historique qualitativement différente qui pourrait détruire le cadre institutionnel existant. La société établie a déjà démontré sa vraie valeur en tant que projet historique. Elle est parvenue à organiser la lutte que l'homme soutenait avec l'homme et avec la nature ; elle reproduit et protège (plus ou moins bien) l'existence humaine (exception faite pour ceux qui sont les parias déclarés, les étrangers, les ennemis, pour les différentes victimes du système). Mais ce projet en pleine réalisation est mis en cause par d'autres projets qui prennent forme et, parmi eux, il y a ceux qui changeraient le projet existant, de fond en comble. C'est en fonction d'un projet transcendant de cette espèce qu'on peut formuler les critères d'une vérité historique objective, en tant que critères de sa rationalité :

1) Le projet transcendant doit être en accord avec les éventualités qui pourraient se réaliser au niveau qu'a atteint la culture matérielle et intellectuelle.

2) Le projet transcendant, pour mettre en cause la totalité établie, doit faire la preuve que sa propre rationalité est supérieure en ce sens :

- a) qu'il offre la perspective de préserver et d'améliorer les réalisations productives de la civilisation ;
- b) qu'il définit la totalité établie dans sa structure véritable, dans ses tendances fondamentales et dans ses relations ;
- c) que sa réalisation offre une plus grande chance de succès pour la pacification de l'existence, à l'intérieur d'un cadre institutionnel qui favorise mieux le développement des besoins et des facultés humaines.

Manifestement, cette notion de rationalité contient, plus particulièrement dans le troisième point, un jugement de valeur et je réitère ce que j'ai auparavant soutenu ; je crois que le concept même de Raison tire son origine de ce jugement de valeur et que le concept de vérité ne peut pas être séparé de la valeur de la raison.

« Pacification », « libre développement des besoins et des facultés humaines » — ces concepts peuvent être empiriquement définis en termes des ressources et des capacités maté-

rielles et intellectuelles disponibles, si on envisage de les utiliser systématiquement pour alléger la lutte pour l'existence. Telle est la base objective de la rationalité historique.

Si le continuum historique lui-même nous donne le fondement objectif qui permet de déterminer la vérité des différents projets historiques, est-ce qu'il peut également déterminer quelle doit être leur succession, quelles doivent être leurs limites ? La vérité historique est relative ; la rationalité du possible dépend de la rationalité du présent, la vérité du projet transcendant dépend de la vérité du projet en réalisation. La science aristotélicienne fut mise en cause à partir de ses réalisations ; si le capitalisme était mis en cause par le communisme, il le serait à partir de ses propres réalisations. Il y a une continuité qui se maintient à travers la rupture : le développement quantitatif devient un changement qualitatif s'il met en cause la structure même d'un système établi ; la rationalité établie devient irrationnelle quand, au cours de son développement *interne*, les virtualités du système ont dépassé ses propres institutions. Cette mise en cause interne relève du caractère historique de la réalité, qui donne aux concepts chargés d'appréhender cette réalité leur intention critique. Ils reconnaissent et anticipent l'irrationnel dans la réalité établie — ils projettent la négation historique.

Cette négation est-elle déterminée — c'est-à-dire, est-ce que l'évolution interne d'un projet historique, une fois que celui-ci est devenu une totalité, est pré-déterminée par la structure de cette totalité ? S'il en était ainsi, le terme « projet » serait bien décevant. Ce qui est une éventualité historique deviendrait tôt ou tard une réalité ; cela reviendrait à définir la liberté comme la nécessité qui a été appréhendée ; cette définition aurait ainsi une connotation répressive qu'elle n'a pas. Tout ceci peut ne pas avoir une grande importance. Ce qui importe c'est qu'une détermination historique de cette sorte permettrait (en dépit de toute éthique, de toute psychologie subtile) d'absoudre les crimes contre l'humanité que la civilisation commet encore ; elle absoudrait les crimes à venir.

Je suggère le mot « choix déterminé » pour bien mettre en évidence l'incursion de la liberté dans la nécessité historique ; cette expression résume simplement le fait que

les hommes font leur propre histoire, mais ils la font dans des conditions données. Sont déterminées :

1) Les contradictions spécifiques qui se développent à l'intérieur d'un système historique en tant que manifestations du conflit entre le virtuel et le réel.

2) Les ressources matérielles et intellectuelles dont peut disposer chaque système.

3) L'étendue de la liberté théorique et pratique qui peut se concilier avec le système.

Mais ces conditions restent ouvertes aux formes différentes que peuvent prendre le développement et l'utilisation des ressources disponibles, aux différentes formes qui peuvent être choisies « pour vivre », pour organiser la lutte de l'homme avec la nature.

Ainsi, dans le cadre d'une situation donnée, l'industrialisation peut procéder de différentes manières, sous le contrôle collectif ou sous le contrôle privé par exemple ; et sous le contrôle privé encore, elle peut adopter des façons de progresser différentes, elle peut avoir des buts différents. Le choix est d'abord (mais seulement d'abord) le privilège de ces groupes qui sont parvenus à contrôler le processus productif. Leur contrôle détermine la manière de vivre pour l'ensemble, et la nécessité contraignante qui en résulte est la conséquence de leur liberté. Et pour que cette nécessité puisse être abolie il faut une nouvelle incursion de la liberté — non pas de n'importe quelle liberté, mais de celle d'hommes qui voient dans la nécessité qu'ils vivent une souffrance insupportable et surtout inutile.

En tant que processus historique, le processus dialectique implique la prise de conscience : la reconnaissance et l'appréhension des possibilités de libération. Elle implique ainsi la liberté. Or, les exigences et les intérêts de la société établie ont déterminé la conscience au point qu'elle n'est pas libre ; la société est irrationnelle à un point tel que la conscience ne peut atteindre à la liberté de la rationalité supérieure qu'en engageant la lutte *contre* la société établie. La vérité et la liberté de la pensée négative ont leur raison d'être dans cette lutte. C'est ainsi que, selon Marx, le prolétariat ne peut être une force historique et libératrice que s'il est en même temps une force révolutionnaire ; la négation du capitalisme ne peut être réalisée que *si* et pour *autant*

que le prolétariat a pris conscience de lui-même ainsi que des conditions et des processus qui créent sa propre société. Cette prise de conscience est une condition préalable nécessaire et en même temps un élément de la pratique qui nie la société établie. Le « si » est essentiel au progrès historique — il est l'élément de la liberté (et la chance) qui révèle les possibilités qu'a l'homme de vaincre la nécessité des faits donnés. Sans lui, l'histoire retombe dans les ténèbres d'une nature invaincue.

Nous nous sommes déjà heurtés au « cercle vicieux » que représentent la liberté et la libération préalables. Il réapparaît ici comme la dialectique de la négation déterminée. Pour transcender les conditions établies (de la pensée et de l'action) il faut pouvoir les transcender dans le contexte des conditions établies. Cette liberté négative — c'est-à-dire la liberté qui s'exerce à l'égard de la force oppressive et idéologique des faits donnés — constitue l'*a priori* de la dialectique historique ; elle rend possible le choix et la décision pour ou contre les déterminations historiques. Aucune des relèves politiques possibles n'est en *elle-même* une *négation* déterminée à moins qu'elle ne soit consciemment utilisée pour briser la force des conditions intolérables et pour réaliser les conditions plus logiques et plus rationnelles que permettent les conditions existantes. De toute manière, la rationalité et la logique auxquelles le mouvement de pensée et d'action font appel sont celles des conditions données que l'on doit transcender. La négation procède sur une base empirique ; elle est un projet historique qui se situe à l'intérieur d'un projet déjà en marche et qui doit le dépasser ; sa vérité est une possibilité qu'il faut déterminer sur ces bases.

Cependant, on ne peut pas justifier la vérité d'un projet historique *a posteriori*, sous prétexte qu'il a réussi, c'est-à-dire sous prétexte qu'il est adopté et réalisé par la société. La science galiléenne était encore juste alors qu'elle était déjà condamnée ; la théorie marxiste était déjà vraie au moment du *Manifeste communiste* ; le fascisme est toujours faux même s'il se développe à l'échelle internationale (« vrai » et « faux » toujours au sens de la rationalité historique telle qu'elle est définie ci-dessus). Dans la période contemporaine, tous les projets historiques tendent à être polarisés par deux totalités en conflit — le capitalisme et le communisme, et

l'issue des événements semble dépendre de deux séries de facteurs antagoniques :

- 1°) la plus grande force de destruction ;
- 2°) la plus grande productivité sans destruction. En d'autres mots la plus grande vérité historique appartiendrait au système qui offre le plus de chances pour une pacification.

9. LA CATASTROPHE DE LA LIBERATION

La pensée positive et sa philosophie néo-positiviste neutralisent le contenu historique de la rationalité. Or ce contenu n'est jamais une signification étrangère, un facteur étranger, qu'on peut inclure ou non dans l'analyse. Il est au contraire un facteur constitutif de la pensée conceptuelle, il détermine la validité de ses concepts. Dans la mesure où la société établie est irrationnelle, l'analyse, si elle est effectuée en termes de rationalité historique, doit introduire dans le concept l'élément négatif-critique, la contradiction et la transcendance.

Cet élément ne peut s'assimiler au positif, il transforme le concept dans sa fin, dans sa validité. Ainsi, dans une analyse de l'économie, capitaliste ou non, qui opère comme un pouvoir « indépendant », au-dessus des individus, les traits négatifs (surproduction, chômage, insécurité, gaspillage, répression) ne peuvent être appréhendés tant qu'ils sont expliqués simplement comme des sous-produits plus ou moins inévitables, comme étant « l'autre côté » du développement et du progrès.

Une administration totalitaire, il est vrai, peut promouvoir l'exploitation efficace des ressources ; l'organisation nucléaire militaire peut procurer des millions d'emplois grâce à son considérable pouvoir d'achat ; le labeur et les ulcères peuvent n'être que des sous-produits pour celui qui acquiert la richesse et les responsabilités ; les erreurs fatales et les crimes commis par les dirigeants peuvent représenter simplement une façon de vivre. On est disposé à admettre la folie écono-

mique et politique — et on l'admet en fait. Mais prendre ainsi connaissance de « l'autre côté » c'est contribuer à ce que l'état de choses se cristallise, c'est contribuer à la grande unification des opposés grâce à quoi le changement qualitatif est ajourné ; cette connaissance relève d'une existence tout à fait désespérée et totalement conditionnée, dans un monde où l'irrationnel même est Raison.

La tolérance de la pensée positive est une tolérance forcée — forcée non par quelque agent terroriste mais par le pouvoir et l'efficacité écrasante, anonyme de la société technologique. En tant que telle, la pensée positive imprègne la conscience générale — et la conscience critique. Le fait que le positif a absorbé le négatif est sanctionné dans l'expérience journalière dans laquelle il n'est plus possible de faire la distinction entre l'apparence rationnelle et la réalité irrationnelle. Voici quelques exemples banals de cette confusion :

1°) — Je conduis une automobile neuve. J'éprouve sa beauté, sa propreté, sa force, j'expérimente sa commodité — mais je prends vite conscience que dans un temps relativement court, elle se détériorera et elle aura besoin de réparation ; que sa beauté et sa carrosserie sont quelconques, sa force inutile, sa taille inepte ; et que je ne trouverai pas de place pour la garer. J'en viens à penser à *mon* automobile comme au produit d'une des trois grandes sociétés de l'automobile. C'est elles qui déterminent l'apparence de ma voiture et qui décident de sa beauté, et en même temps de son bas prix, de sa force et en même temps de sa fragilité, de son usage et en même temps de sa désuétude. En un sens je me sens trompé. Je pense que la voiture n'est pas ce qu'elle pourrait être, que de meilleures voitures pourraient être construites pour moins d'argent. Mais l'autre gars doit vivre, lui aussi. Les salaires et les taxes sont trop élevés ; un bouleversement est nécessaire ; ça va mieux qu'autrefois. La tension entre l'apparence et la réalité s'évanouit, et toutes deux se confondent pour former un sentiment plutôt agréable.

2°) — Je me promène à la campagne. Tout est pour le mieux : la nature est au summum de sa beauté. Les oiseaux, le soleil, le gazon, la vue des montagnes à

travers les arbres, la solitude, pas de radio, aucune odeur d'essence. Bientôt le sentier tourne et se termine sur l'autoroute. Me voilà à nouveau parmi les affiches, les stations-service, les motels et les auberges. J'étais dans un Parc national et je sais maintenant que ce que j'ai vu n'était pas la réalité. C'était une « réserve naturelle », quelque chose que l'on préserve comme une espèce mourante. Sans l'intervention du gouvernement, les enseignes publicitaires, les marchands de hot-dog et les motels auraient depuis longtemps envahi cet espace naturel. J'en sais gré au gouvernement ; c'est bien mieux qu'autrefois ...

3°) — Le métro, le soir à l'heure de pointe. Les gens que je regarde montrent des visages et des silhouettes fatigués, je vois de la haine et du mécontentement. Je sens qu'à tout moment quelqu'un pourrait tirer son couteau — comme ça. Ils lisent, ou plutôt ils sont absorbés par leur journal, leur magazine ou leur livre de poche. Et pourtant deux heures après, les mêmes gens, désodorisés, lavés, habillés ou déshabillés, peuvent être heureux, tendres, sourire réellement et oublier (ou se rappeler). Mais chez eux, ils seront seuls ou en famille ou ensemble avec des amis et pour la plupart ce sera terrible.

Ces exemples peuvent illustrer l'heureux mariage entre le positif et le négatif — l'ambiguïté *objective* qui adhère aux données de l'expérience. C'est une ambiguïté objective car les variations de mes sensations et de mes réflexions répondent à la manière dont les faits de l'expérience s'articulent dans le présent. A partir du moment où on a compris cette corrélation, il n'y a plus de conscience heureuse, son faux réalisme a subi un éclatement. La pensée critique doit s'efforcer de définir le caractère irrationnel de la rationalité établie (ce qui devient de plus en plus évident) et de définir les tendances qui poussent cette rationalité à engendrer sa propre transformation. Nous disons sa « propre » transformation, parce que, en tant que totalité historique, elle a permis à des forces et à des aptitudes de se développer ; ces forces et ces aptitudes elles-mêmes deviennent des projets qui tendent à dépasser la totalité établie. Elles représentent la ratio-

nalité technologique des éventualités nouvelles et, en tant que telles, elles compromettent l'ensemble de la société. La transformation technologique est donc en même temps une transformation politique, mais le changement politique ne peut devenir lui-même un changement social et qualitatif que dans la mesure où il changerait le *sens* du progrès technique — c'est-à-dire dans la mesure où il peut développer une *nouvelle technologie*. Car la technologie établie est devenue l'instrument d'une politique destructive.

Un changement qualitatif de cette sorte serait la transition vers un stade plus élevé de civilisation si la technique était destinée et utilisée pour pacifier la lutte pour l'existence. Afin d'indiquer les perturbations qu'implique cette affirmation, je prétends que cette nouvelle orientation du progrès technique constituerait une *catastrophe pour l'orientation actuelle* ; il n'y aurait pas une évolution quantitative de la rationalité dominante (scientifique et technologique), ce serait une transformation catastrophique de cette rationalité. Une nouvelle idée de la Raison, théorique et pratique, ferait son apparition.

La nouvelle idée de Raison est exprimée dans la proposition de Whitehead : « La fonction de la Raison est de promouvoir l'art de vivre » (1). Pour atteindre ce but, la Raison doit « diriger son attaque contre l'environnement », ce qui est justifié par le besoin impérieux 1° de vivre, 2° de vivre bien, 3° de vivre mieux (2).

Les propositions de Whitehead semblent décrire le développement actuel de la Raison et en même temps ce qui a fait son échec. Ou plutôt elles semblent vouloir dire que la Raison attend toujours d'être découverte, reconnue et réalisée, car jusqu'à maintenant elle a eu aussi pour fonction historique de réprimer, et même de détruire le besoin impérieux de vivre, de vivre bien et de vivre mieux — ou de remettre à plus tard la satisfaction de ce besoin et de fixer pour son accomplissement un prix infiniment élevé.

Dans la définition donnée par Whitehead, le terme « art » connote l'élément de négation déterminée. La Raison telle

(1) A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1959, p. 5.

(2) *Ibid.*, p. 8.

qu'elle a été appliquée à la société, a été jusqu'ici nettement opposée à l'art ; l'art avait le privilège d'être irrationnel — non sujet à la Raison scientifique, technologique, opérationnelle. C'est la rationalité de la domination qui a dissocié la Raison de la science et la Raison de l'art, ou, plutôt, elle a falsifié la Raison de l'art en intégrant l'art dans l'univers de la domination. Et ce fut vraiment une dissociation parce que, dès le début, la science contenait la Raison esthétique, le libre jeu et même la folie de l'imagination, la fantaisie de la transformation ; la science s'est adonnée à la rationalisation des possibilités. Cependant, ce libre jeu se souvient de ses liens avec une sujétion dominatrice qui l'avait fait naître et dont il s'est détaché ; les possibilités avec lesquelles la science jouait étaient aussi celles de la libération — celles d'une vérité plus haute.

Tel est le lien originel (à l'intérieur de l'univers de la domination, de la nécessité) entre la science, l'art et la philosophie. Il est la prise de conscience de l'écart qui sépare le réel du possible, la vérité apparente de la vérité authentique, ainsi il est l'effort qui tente d'appréhender et de vaincre cet écart. L'une des premières formes dans lesquelles l'écart a trouvé son expression a été quand on a fait la distinction entre les dieux et les hommes, le fini et l'infini, le changement et la permanence. Quelque chose de cette corrélation mythologique entre le réel et le possible a survécu dans la pensée scientifique, a continué d'être orienté vers une réalité toujours plus rationnelle et plus vraie. Les mathématiques étaient tenues pour vraies et « bonnes » au même sens que les Idées métaphysiques de Platon. Comment se fait-il, alors, que les mathématiques en se développant devinrent une *science*, tandis que les idées restaient de la métaphysique ?

La réponse la plus évidente est que les abstractions *scientifiques* ont prouvé leur vérité en participant à la conquête et à la transformation de la nature, alors que les abstractions *philosophiques* ne le pouvaient pas. Car la conquête et la transformation de la nature se sont effectuées à partir d'une législation et d'un ordre de vie que la philosophie transcendait, en les subordonnant à la « bonne vie » dont la législation et l'ordre devaient être différents. Et cet autre ordre qui présupposait un haut degré de liberté à l'égard du labeur, de l'ignorance, de la pauvreté était *irréal*, aux ori-

gines de la pensée philosophique, il l'a été tout au long de son développement, alors que la pensée scientifique pouvait être appliquée à une *réalité* toujours plus grande et plus universelle. Les concepts philosophiques finals quant à eux restaient en effet métaphysiques ; ils n'étaient pas, ils ne pouvaient pas être vérifiés dans les termes de l'univers établi du discours et de l'action.

Mais, s'il en est ainsi, le cas de la métaphysique, et spécialement de la signification et de la vérité des propositions métaphysiques, est alors un cas historique. C'est-à-dire que ce sont des conditions historiques, et non pas des conditions purement épistémologiques, qui déterminent la vérité, la valeur cognitive des propositions métaphysiques. Comme toutes les propositions qui prétendent être vraies, elles doivent pouvoir être vérifiables ; elles doivent demeurer à l'intérieur de l'univers possible de l'expérience. Cet univers n'est jamais uniquement coextensif à l'univers établi, il va jusqu'aux limites du monde que l'on peut créer en transformant l'univers établi, avec les moyens que ce dernier a fournis ou qu'il a refusés. En ce sens, le domaine de ce qui est vérifiable s'étend au fur et à mesure que l'histoire suit son cours. Ainsi les spéculations sur la Bonne Vie, la Bonne Société, la Paix Permanente, tendent à avoir un contenu qui a de plus en plus de réalité ; sur une base technologique, la métaphysique tend à devenir physique.

Si la vérité des propositions métaphysiques est déterminée par leur contenu historique (c'est-à-dire par le degré suivant lequel elles définissent les perspectives historiques éventuelles), la relation entre la métaphysique et la science est alors strictement historique. Dans notre propre culture, au moins, la loi des Trois stades de Saint-Simon selon laquelle la civilisation connaît le stade métaphysique *avant* le stade scientifique est encore considérée comme vraie. Mais cet ordre de succession a-t-il été déterminé une fois pour toutes ? Ou bien la transformation scientifique du monde contient-elle sa propre transcendance métaphysique ?

Au stade avancé de la civilisation industrielle, la rationalité scientifique, qui a été traduite en pouvoir politique, est le facteur décisif dans le développement des éventualités historiques. Une question se pose alors : ce pouvoir politique va-t-il tendre à se nier — c'est-à-dire à promouvoir

l' « art de vivre » ? A l'intérieur des sociétés établies, si on continuait à appliquer systématiquement la rationalité scientifique on arriverait à mécaniser tout travail socialement nécessaire mais individuellement répressif (« socialement nécessaire » inclut ici toutes les opérations qui peuvent être réalisées avec plus d'efficacité par les machines, même si ces opérations fabriquent des produits de luxe et du gaspillage plutôt que des nécessités). Mais à ce stade ce serait également la fin et la limite de la rationalité scientifique dans sa structure et son orientation établies. Un progrès au-delà de cette limite signifierait la *rupture*, il impliquerait que l'ordre de la quantité est devenu l'ordre de la qualité. De ce fait, une réalité humaine essentiellement nouvelle prendrait forme — c'est-à-dire une existence dans un temps devenu libre, avec des besoins vitaux satisfaits. Dans ces conditions, le projet scientifique lui-même pourrait se tourner vers des fins qui dépasseraient les fins utilitaires, vers l' « art de vivre », car il serait libéré des nécessités et des extravagances de la domination. En d'autres mots, pour que la réalité technologique puisse être transcendée il faudrait comme condition nécessaire préalable qu'elle s'accomplisse ; en s'accomplissant elle constituerait en même temps la rationalité qui permettrait cette transcendance.

Cela signifierait le renversement de la relation traditionnelle entre la science et la métaphysique. Les idées qui définissent la réalité en d'autres termes que ceux des sciences exactes ou behavioristes n'auraient plus un caractère métaphysique ou émotif, puisqu'elles proviendraient de la transformation scientifique du monde ; les concepts scientifiques pourraient représenter et définir les réalités éventuelles d'une existence libre et pacifiée. L'élaboration de tels concepts annoncerait beaucoup plus qu'une évolution des sciences dominantes. Elle compromettrait la rationalité scientifique dans son ensemble, rationalité qui a toujours jusqu'ici été associée à une existence non libre. Elle ferait apparaître une nouvelle idée de la science et de la Raison.

Si le projet technologique, en s'accomplissant, entraîne une rupture avec la rationalité technologique prévalente, pour ce qui viendra après la rupture, la base technique doit continuer d'exister. Car c'est cette base qui aura rendu possible la satisfaction des besoins et la réduction du travail pénible

— elle demeurera le fondement même de toutes les formes de liberté humaine. Pour qu'un changement qualitatif ait lieu il faut reconstruire cette base, c'est-à-dire faire qu'elle se développe pour des fins différentes.

J'ai déjà dit que cela ne signifie pas que les « valeurs », spirituelles ou autres, doivent renaître, qu'elles doivent aider à la transformation scientifique et technologique de l'homme et de la nature. Au contraire, la science et la technologie en se réalisant historiquement ont permis de traduire les valeurs en tâches techniques — de matérialiser les valeurs. Par conséquent, le problème est de redéfinir les valeurs en termes techniques, en tant qu'éléments dans le processus technologique. Les nouvelles fins, comme fins techniques, devront intervenir alors dans le projet et dans la construction de la machinerie et non pas seulement dans son utilisation. Les nouvelles fins pourraient même s'imposer dans la construction des hypothèses scientifiques — dans la théorie scientifique pure. À partir de la quantification des qualités secondes, la science procéderait à la quantification des valeurs.

Par exemple, on peut calculer le minimum de travail grâce auquel les besoins vitaux de tous les membres d'une société peuvent être satisfaits — à condition que les ressources disponibles aient été utilisées à cette fin, sans être limitées par d'autres intérêts et sans gêner l'accumulation du capital nécessaire au développement de la société en question. En d'autres mots, on peut quantifier le degré de liberté possible à l'égard de la nécessité. Ou bien on peut calculer quels doivent être les soins que l'on doit dispenser aux malades, aux infirmes et aux gens âgés — c'est-à-dire qu'on peut calculer comment réduire l'angoisse, comment libérer de la peur.

Des obstacles politiques que l'on peut définir s'opposent à une telle matérialisation. La civilisation industrielle a atteint le point où, si l'on tient compte des aspirations de l'homme vers une existence humaine, il devient périmé pour la science de faire abstraction des causes finales, dans les termes mêmes de la science. C'est la science elle-même qui a permis de faire des causes finales le domaine propre de la science. La société,

« par une élévation et un élargissement du domaine technique, doit remettre à leur place, comme techni-

ques, les problèmes de finalité, considérés à tort comme éthiques et parfois religieux. *L'inachèvement* des techniques sacralise les problèmes de finalité et asservit l'homme au respect des fins qu'il se représente comme des absolus » (3).

Dans ce sens, la méthode scientifique et la technologie « neutres » deviennent la science et la technologie d'une phase historique que ses propres réalisations sont en train de dépasser et qui a atteint le moment où sa négation s'est réalisée.

Au lieu d'être dissociées de la science et de la méthode scientifique, au lieu d'être abandonnées à la préférence subjective, à une sanction irrationnelle et transcendantale, les idées de libération, qui étaient considérées auparavant comme des idées métaphysiques, peuvent devenir l'objet propre de la science. Mais ce développement contraint la science de façon déplaisante à devenir *politique* — à reconnaître que la conscience scientifique est une conscience politique, que l'entreprise scientifique est une entreprise politique. Car transformer les valeurs en besoins, les causes finales en possibilités techniques, constitue un nouveau stade dans la conquête des forces oppressives et invaincues de la société et de la nature. C'est un acte de *libération* :

« L'homme se libère de sa situation d'être asservi par la finalité du tout en apprenant à faire de la finalité, à organiser un tout finalisé qu'il juge et apprécie, pour n'avoir pas à subir passivement une intégration de fait » ... « L'homme dépasse l'asservissement en organisant consciemment la finalité... » (4).

Cependant, en se constituant *methodiquement* en entreprise politique, la science et la technologie *dépasseraient* le stade où, à cause de leur neutralité, elles étaient *soumises* à la politique et fonctionnaient, contre leur propre intention, comme des instruments politiques. Car pour définir les causes finales en fonction de la technologie et pour pouvoir les

(3) G. Simondon, *ibid.*, p. 151 ; (italiques de H. Marcuse).

(4) *Ibid.*, p. 103.

utiliser en fonction de la technique, *il faut* construire, développer et utiliser les ressources (matérielles et intellectuelles) en cessant de les faire dépendre de tous les intérêts *particuliers* qui empêchent la satisfaction des besoins humains et l'évolution des facultés humaines. En d'autres mots, c'est l'entreprise rationnelle de l'homme en tant qu'homme, de l'humanité. Ainsi, la technologie peut — peut-être — corriger historiquement une définition-prématurée de la Raison et de la Liberté, définition selon laquelle l'homme peut devenir et rester libre alors même que la productivité, dont le principe est l'oppression, progresse en se perpétuant elle-même. Mais, dans la mesure où l'oppression a été le principe du développement de la technologie, cette correction historique ne peut sûrement pas être le résultat d'un progrès technique *per se*. Cette correction historique implique un renversement politique.

La société industrielle possède les instrumentalités grâce auxquelles elle peut transformer la métaphysique en physique, l'intérieur en extérieur, les aventures de l'esprit en aventures de la technologie. Les terribles phrases (et la terrible réalité de ces phrases) : les « ingénieurs de l'âme », le « rétrécissement des cervelles » (ce sont les psychanalystes qui « rétrécissent les cervelles ») la « gestion scientifique », la « science de la consommation », montrent en raccourci (sous une forme misérable) ce qu'est la rationalisation progressive de l'irrationnel, du « spirituel » — le démenti de la culture idéaliste. Mais si la rationalité technologique atteignait à la perfection, elle traduirait l'idéologie en réalité, elle transcenderait en même temps l'antithèse matérialiste de cette culture. Car traduire les valeurs en besoin représente un processus double qui permet :

1°) la satisfaction matérielle (la matérialisation de la liberté) et

2°) le libre développement des besoins sur la base de la satisfaction (c'est-à-dire la sublimation non répressive). Par ce processus, il y a un changement fondamental dans les relations qu'entretiennent les facultés et les besoins matériels et intellectuels. Le libre jeu de la pensée et de l'imagination assume une fonction rationnelle et directrice quand il s'agit de réaliser une existence pacifiée de l'homme et de la nature. Et les idées de justice, de liberté et d'humanité

trouvent leur vérité, elles s'inscrivent enfin dans une bonne conscience là même où elles auraient pu le faire depuis toujours : dans la satisfaction des besoins matériels de l'homme et dans l'organisation rationnelle du domaine de la nécessité.

« Existence pacifiée ». Cette expression communique de manière assez pauvre l'intention de résumer en une idée directrice ce qui devrait être la *fin* de la technologie, ce qui est tabou et ridiculisé, la cause finale que l'entreprise scientifique a escamotée. Si cette cause finale devait se matérialiser et devenir effective, le Logos de la technique aboutirait à un univers où les relations entre l'homme et l'homme, entre l'homme et la nature, seraient qualitativement différentes.

Mais ici, il faut mettre en garde contre tout fétichisme technologique. Ce fétichisme a été récemment mis à l'honneur, particulièrement parmi les critiques marxistes de la société industrielle contemporaine — l'homme technologique sera un jour tout-puissant, il y aura un « Eros technologique », etc. Pour faire apparaître dans ces idées l'élément de vérité, il faut mettre en évidence, dénoncer tout ce qu'elles comportent de mystification. Avec la technique, en tant qu'elle est un univers d'instrumentalités, l'homme peut devenir plus affaibli ou bien il peut devenir plus puissant. Actuellement, il est peut-être plus impuissant que jamais à agir sur son propre appareil.

Quand la toute-puissance technologique des groupes particuliers passe au pouvoir d'un nouvel Etat ou quand elle sert un plan central nouveau, la mystification ne cesse pas pour autant. La technologie dépend partout de fins qui ne sont pas des fins technologiques. Plus la rationalité technologique se sera libérée de ses caractères d'exploitation, plus elle déterminera la production sociale, plus elle deviendra dépendante d'une nouvelle direction politique — de l'effort collectif pour atteindre à une existence pacifiée, avec les buts que les individus libres peuvent se proposer.

La « pacification de l'existence » ne peut pas provenir d'une accumulation du pouvoir, mais du contraire. La paix et le pouvoir, la liberté et le pouvoir, Eros et le pouvoir, ce sont peut-être des termes contraires ! Je voudrais montrer maintenant que pour reconstruire le fondement matériel de

la société, en ayant pour but de la pacifier, il est peut-être nécessaire de *réduire* le pouvoir sur le plan qualitatif, en même temps que sur le plan quantitatif, s'il s'agit de créer l'espace et le temps pour une productivité qui procéderait à partir d'incitations auto-déterminées. Un tel renversement du pouvoir est une notion qui agit avec force dans la théorie dialectique.

Lorsque le but de pacification détermine le Logos de la technique, la relation entre la technique et son objet primaire, la nature, se trouve modifiée. La pacification suppose, au préalable, qu'on a vaincu la résistance de la nature qui est et demeure l'objet opposé au sujet qui agit. Mais il y a deux façons de vaincre la résistance de la nature : l'une est répressive, l'autre est libératrice. Grâce à la seconde la misère, la violence, la cruauté diminuent. Dans la nature comme dans l'histoire, la lutte pour l'existence est sous le signe de la rareté, de la souffrance et du besoin. Tels sont les caractères d'une matière aveugle, de ce domaine de l'immédiat dans lequel la vie supporte passivement son existence. Ce domaine est peu à peu médiatisé au cours de la transformation historique de la nature ; il devient un élément du monde humain et, dans ce sens, les caractères de la nature sont des caractères historiques. Dans le mouvement de la civilisation, la nature cesse d'être simple nature quand la lutte des forces aveugles est appréhendée, quand on en vient à bout, grâce à la liberté (5).

L'histoire est la négation de la nature. Ce qui n'est que nature est surmonté et recréé par le pouvoir de la Raison. La notion métaphysique selon laquelle la nature par l'histoire s'accomplit elle-même met en évidence les limites de la raison, ce qu'elle n'a pas conquis. Cette notion implique que ce sont des limites historiques — il s'agit d'une tâche qu'il faut alors accomplir, ou plutôt entreprendre. Si la nature est en elle-même un objet de science, rationnel et légitime,

(5) Le concept de liberté, chez Hegel, présuppose la conscience (dans la terminologie de Hegel : la conscience de soi). Par conséquent, la nature ne peut jamais se « réaliser » elle-même. Mais dans la mesure où en tant que nature elle est négative (c'est-à-dire en défaut, dans sa propre existence), quand l'homme transforme historiquement la nature, il dépasse cette négativité, il libère la nature. Ou, pour parler comme Hegel, la nature est, dans son essence, non naturelle — *Geist*.

elle est alors l'objet légitime de la Raison conçue comme pouvoir, et en même temps l'objet légitime de la Raison conçu comme liberté ; elle est objet de domination et en même temps objet de libération. Dès que l'homme est, en tant qu'*animal rationnelle*, capable de transformer la nature en utilisant les facultés de l'esprit et les capacités de la matière, le simple naturel acquiert, en tant qu'*infra-rationnel*, un statut négatif. C'est le domaine qui attend d'être compris et organisé par la Raison.

Dans la mesure où la Raison réussit à soumettre la matière à des buts et à des normes rationnels, toute l'existence *infra-rationnelle* apparaît comme étant défaut et privation, et la tâche historique consiste à venir à bout du défaut et de la privation. La souffrance, la violence, la destruction sont des catégories de la réalité naturelle, en même temps qu'elles sont des catégories de la réalité humaine, elles relèvent d'un univers impuissant et impitoyable. Supposer que la vie *infra-rationnelle* de la nature est destinée à rester pour toujours cet univers impuissant et impitoyable n'est ni une conception philosophique ni une conception scientifique ; aussi bien a-t-elle été exprimée par quelqu'un qui n'est ni un philosophe ni un savant :

« Quand la Société protectrice des animaux a sollicité l'appui du Pape, celui-ci l'a refusé, sous prétexte que les êtres humains n'ont pas le devoir d'aimer les animaux, que ce n'est pas un péché que de les maltraiter. C'est que les animaux n'ont pas d'âme » (6).

Le matérialisme qui ne pratique pas l'idéologie de l'âme de cette façon abusive a un concept du salut plus universel et plus réaliste. Il admet que l'enfer a une réalité, qu'il a une place bien définie, ici sur terre, et il affirme que cet enfer fut créé par l'homme (et par la nature). Le mauvais traitement des animaux fait partie de cet enfer — c'est l'œuvre d'une société humaine dont la rationalité baigne encore dans l'irrationnel.

(6) Cité par Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Simon et Schuster, New York, p. 76.

Toute joie et tout bonheur sont fonction de l'aptitude de l'homme à transcender la nature ; au cours de cette transcendance, la maîtrise de la nature est elle-même subordonnée à la libération et à la pacification de l'existence. Toute tranquillité, toute joie est le résultat d'une *médiation* consciente, de l'autonomie et de la contradiction. L'idéologie qui soutient une société non naturelle qui se défend d'être libérée glorifie le naturel. Le discrédit qui pèse sur le contrôle des naissances en est un exemple frappant. Dans quelques régions arriérées du monde, il est « naturel » également que les races noires soient inférieures aux races blanches, comme il est naturel que les chiens aient le dernier rang et que le commerce soit une nécessité. Il est naturel que le gros poisson mange le petit poisson — bien que le petit poisson puisse ne pas trouver cela naturel. La civilisation, grâce au pouvoir cognitif et transformateur de la Raison, peut apporter les moyens d'affranchir la nature de sa brutalité, de son insuffisance, de sa cécité. Et la Raison ne peut remplir cette fonction que si elle est une rationalité *post-technologique*, dans laquelle la technique est elle-même un instrument de pacification, bref, l'*organon* de « l'art de vivre ». Alors convergent la fonction de la Raison et la fonction de l'*Art*.

Dans la conception grecque il y a une affinité entre l'art et la technique. L'artiste possède les idées qui, en tant que causes finales, permettent la construction de certaines choses — exactement comme l'ingénieur possède les idées qui, en tant que causes finales, permettent la construction d'une machine. Par exemple, l'idée que les êtres humains doivent s'abriter détermine le fait que l'architecte construit une maison ; l'idée qu'il doit y avoir une immense explosion nucléaire détermine la construction d'un appareil capable d'accomplir ce projet. Quand on insiste sur la relation essentielle entre l'art et la technique, on met en évidence la *rationalité* spécifique de l'art.

Comme la technique, l'art crée un nouvel univers de pensée et de pratique à l'intérieur même de l'univers existant et le met en cause. Mais, au contraire de l'univers technique, l'univers artistique est un monde d'illusion, de semblant (*Schein*). Cependant, ce semblant est une ressemblance avec une réalité qui existe, elle est la menace et la promesse de la réalité établie. L'univers artistique, en inventant diverses formes

de masques et de silence, est organisé ici par les images d'une vie sans angoisse — l'art a un masque et il procède en silence parce qu'il n'a pas le pouvoir de faire exister cette vie, et il ne peut même pas en donner une représentation adéquate. Si la vérité de l'art est faible et illusoire (elle n'a jamais été plus faible et plus illusoire qu'aujourd'hui où elle est devenue un ingrédient omniprésent de la société manipulée), elle rend, néanmoins, témoignage en faveur de ses images. Plus la société est ouvertement irrationnelle, plus la rationalité de l'univers artistique est grande.

La civilisation technologique établit une relation spécifique entre l'art et la technique. J'ai mentionné plus haut qu'il était nécessaire de mettre en doute la loi des trois stades et de « revalider » la métaphysique sur la base et à partir d'une transformation scientifique et technologique du monde. On peut maintenant procéder de la même façon pour les relations qu'entretiennent la science-technologie et l'art. Dans ce sens on pourrait dire que la rationalité de l'art, la faculté de « représenter » l'existence, de définir des évolutions non encore réalisées, est *sanctionnée par la transformation scientifico-technologique du monde et qu'elle a une fonction dans cette transformation*. Au lieu d'être au service de l'appareil établi en embellissant ses affaires, l'art doit devenir une technique qui aide à détruire ses affaires.

La rationalité technologique de l'art semble résider dans une « réduction » de l'univers établi par l'esthétique :

« L'art est capable de réduire l'appareil dont l'apparence externe a besoin pour se préserver elle-même — le mouvement de réduction atteint sa limite lorsque l'externe peut devenir la manifestation de l'esprit et de la liberté » (7).

Selon Hegel, l'art réduit la contingence immédiate dans laquelle un objet (ou une totalité d'objets) existe, à un état dans lequel l'objet revêt la forme et la qualité de la liberté. Cette transformation est une réduction parce que la situation

(7) Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, dans *Samtliche Werke*, ed. H. Glockner, Fromann, Stuttgart, 1929, vol. XII, pp. 217 et ss. Trad. S. Jankélévitch, 4 vol. Paris, Aubier, 1944.

contingente subit des exigences externes qui gênent sa libre réalisation. Ces exigences constituent un « appareil » dans la mesure où elles ne sont pas simplement naturelles mais sont plutôt sujettes à un changement et à un développement rationnels et libres. Ainsi la transformation artistique viole l'objet naturel mais l'objet violé est lui-même oppressif ; la transformation esthétique est alors libération.

La réduction esthétique s'inscrit dans la transformation technologique de la nature quand elle réussit, et à condition qu'elle réussisse, à associer la maîtrise et la libération, à orienter la maîtrise vers la libération. Dans ce cas, vaincre la résistance de la nature, c'est réduire l'aveuglement, la férocité et la fertilité de la nature — cela implique également qu'il faut réduire la férocité de l'homme contre la nature. Cultiver le sol et le détruire, faire l'extraction de ressources naturelles ou faire une exploitation de gaspillage, opérer des coupes dans les forêts ou déboiser totalement, sont des faits qualitativement différents. La pauvreté, la maladie, le cancer sont des maux naturels et humains en même temps — les réduire et les faire disparaître c'est libérer la vie. La civilisation a accompli cette transformation, dans ses jardins, dans ses parcs, dans ses réserves. Mais sauf dans ces petits espaces protégés, elle a traité la nature comme elle a traité l'homme — comme l'instrument d'une productivité destructrice.

Les catégories esthétiques participeraient de la technologie de la pacification, dans la mesure où la machinerie productive serait construite en vue du libre jeu des facultés. Mais, il ne s'agit pas d'un « Eros technologique » ou d'autres idées de ce genre, comme « le travail ne peut pas devenir un jeu » ... La théorie de Marx coupe court à toute interprétation romantique de « l'abolition du travail ». L'idée d'un âge d'or est idéologique au niveau de la civilisation industrielle avancée au même titre qu'elle l'était au Moyen Âge et peut-être plus encore ; car la lutte de l'homme contre la nature tend de plus en plus à être une lutte contre sa société dont les pouvoirs sur l'individu deviennent plus « rationnels », et dès lors plus nécessaires qu'ils ne l'ont jamais été. Cependant, si l'ordre de la nécessité doit subsister, s'il était organisé pour des fins qualitativement différentes, cela changerait le mode de production et en même temps

le champ de la production nécessaire à la société. Ce changement affecterait les agents humains de la production et leurs besoins :

« Le temps libre — qui est temps de loisir et temps pour une activité supérieure — transforme celui qui en bénéficie en un autre Sujet, et c'est en tant que Sujet différent qu'il entre dans le processus de la production immédiate » (8).

J'ai souligné à plusieurs reprises le caractère historique des besoins humains. Dans une société libre et rationnelle, au-dessus du niveau animal, même les nécessités élémentaires de la vie n'auront pas l'aspect qu'elles ont dans (et pour) une société irrationnelle et non libre. Cette fois encore c'est par le concept de « réduction » qu'on peut expliquer la différence.

A l'époque contemporaine la nécessité n'est plus à surmonter que dans de petits secteurs de la société industrielle avancée. Derrière la prospérité de la plupart des secteurs il y a un enfer ; cette prospérité provoque une productivité répressive et de « faux besoins ». Elle est répressive précisément dans la mesure où elle satisfait des besoins qui imposent la continuation du « à-qui-mieux-mieux ». C'est la « bagarre » pour ne pas se faire dépasser par les collègues du bureau ou les « copains » dans un travail qui consiste à prévoir une usure rapide pour l'objet fabriqué et à accélérer sa dépréciation qui serait « normalement » trop lente pour la survie des bénéficiaires ; c'est la « bagarre » pour être dispensé de l'usage créatif des facultés intellectuelles, pour travailler dans une branche de la production où il n'est question que de destruction. Le confort évident qu'apporte cette sorte de productivité, le support qu'elle fournit à un système de domination profitable, explique qu'elle se soit transplantée dans des zones du monde moins avancées, où il reste que l'introduction d'un tel système est un progrès gigantesque en termes techniques et humains.

(8) Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, p. 599. *Fondements de la critique de l'économie politique*, trad. fr. R. Dangeville, 2 vol., Paris, éd. Anthropos, 1967 (traduction modifiée).

Cependant, il y a une relation étroite entre les manipulations d'un savoir-faire technique et d'un savoir-faire politique, entre une productivité à profit et une domination à profit ; de ce fait, les secteurs privilégiés qui seuls peuvent surmonter la nécessité ont des armes pour endiguer la libération. C'est principalement la *quantité* des marchandises, des services, du travail, des divertissements qui, dans les pays sur-développés, permet d'endiguer la libération. Par conséquent, le changement qualitatif semble présupposer un changement *quantitatif* dans le standard de vie évoluée, c'est-à-dire une *réduction du sur-développement*.

Le standard de vie que les secteurs industriels les plus avancés ont atteint n'est pas un modèle valable de développement si on a en vue la pacification. Si on considère ce que ce standard de vie a fait de l'homme et de la nature, on doit se demander à nouveau si les sacrifices et les victimes consentis pour sa défense en valaient bien la peine. Il est facile de répondre à cette question à partir du moment où la société « d'abondance » est devenue une société qui est mobilisée en permanence contre le danger d'anéantissement, où la vente de ses marchandises va de pair avec l'abêtissement, la perpétuation du labeur et de la frustration.

Dans ces conditions, se libérer de la société d'abondance ne signifie pas retourner à une robuste, à une saine pauvreté, à la pureté morale, à la simplicité. Au contraire, si cessait le gaspillage qui est profitable à quelques-uns, la richesse sociale qui peut être distribuée augmenterait. Si la mobilisation permanente cessait, la société pourrait développer et satisfaire les besoins vraiment individuels.

Aujourd'hui que l'Etat de bien-être et l'Etat de guerre sont prospères, les qualités humaines qui sont nécessaires pour obtenir une existence pacifiée semblent asociales et anti-patriotiques — par exemple refuser l'instinct grégaire, la dureté, la brutalité ; aller contre la tyrannie de la majorité ; avouer sa peur, sa faiblesse (ce serait la réaction la plus rationnelle à l'égard de cette société !) ; avoir l'esprit troublé par ce qui est en train de s'accomplir ; s'engager dans les actions de protestation et de refus même si elles sont sans effet et ridiculisées. Ces attitudes qui expriment de l'humanité seront, de plus, toujours déformées par un

compromis nécessaire — par le besoin de se protéger soi-même, d'être en mesure de tromper les trompeurs et de vivre et de penser en dépit d'eux. Dans la société totalitaire les attitudes qu'on peut appeler humaines tendent à être des attitudes d'échappement, pour reprendre la formule de Samuel Beckett : « N'attendez pas d'être chassés pour vous cacher... »

Mais cette démission personnelle de l'énergie mentale et physique vis-à-vis des activités et des attitudes socialement requises n'est aujourd'hui possible que pour quelques-uns ; elle exprime avec inconséquence qu'il faut donner une orientation nouvelle à l'énergie pour permettre la pacification. Au-delà du domaine personnel, l'autodétermination implique, au préalable, une énergie libre disponible et qui ne soit pas dépensée dans un travail matériel et intellectuel imposé. Elle doit être une énergie libre également au sens où elle ne doit pas servir à organiser des marchandises et des services qui satisfont l'individu tout en le rendant incapable de réaliser une existence qui lui appartienne en propre, en le rendant incapable de saisir les éventualités que sa satisfaction lui dissimule. Le confort, la prospérité, la sécurité de l'emploi dans une société qui se prépare à la fois à la destruction nucléaire et contre la destruction nucléaire, peuvent servir d'exemple universel comme un type de satisfaction qui asservit. Si l'énergie se libère des opérations qui sont nécessaires pour maintenir une prospérité destructive, cela veut dire que la servitude dans le confort que connaissent les individus est en train de décroître et qu'ils seront capables de développer cette rationalité qui peut rendre possible une existence pacifiée.

Un nouveau standard de vie, adapté à la pacification de l'existence, implique aussi une réduction de la population future. Il va sans dire, et même cela semble raisonnable, que la civilisation industrielle trouve légitime le massacre de millions de gens par la guerre, et les sacrifices de ceux qui ne reçoivent ni protection ni secours ; il va sans dire également qu'elle a des scrupules religieux et moraux dès qu'il est question d'engendrer moins de vies. C'est ce qui se passe dans une société qui est organisée pour pratiquer l'annihilation de la vie au nom de l'intérêt national, pour déposséder de la vie au nom des intérêts privés. Ces scru-

pules moraux sont admis, ils semblent raisonnables, parce qu'une telle société a besoin d'un nombre toujours croissant d'acheteurs et de défenseurs ; la capacité en excédent, constamment régénérée, doit être organisée.

Cependant les impératifs d'une production de masse profitable ne coïncident pas nécessairement avec ceux de l'humanité. Le problème n'est pas seulement (et peut-être pas en premier lieu) de prendre soin d'une façon adéquate de la population qui monte et de la nourrir — il s'agit d'abord d'un problème de nombre, de quantité simplement. La mise en cause que Stefan George prononçait il y a un demi-siècle n'est pas seulement une licence poétique : « Votre nombre à lui seul est un crime ! ».

Est criminelle une société dans laquelle la population en s'accroissant aggrave la lutte pour l'existence alors qu'il serait possible de l'alléger. Le besoin d'un « espace vital » accru ne joue pas seulement au niveau de l'agressivité internationale mais aussi à l'intérieur de la nation. L'expansion, sous toutes les formes, le travail par équipe, la vie communautaire, les loisirs, a envahi l'espace intérieur du privé et a pratiquement rendu impossible l'isolement qui permet à l'individu, tourné vers lui seul, de penser, de questionner, de trouver. Cette sorte de privauté — la seule condition qui, sur fond de besoins vitaux satisfaits, peut donner un sens à la liberté et à l'indépendance de pensée — est depuis longtemps la marchandise la plus coûteuse dont seuls peuvent disposer ceux qui sont très riches (et d'ailleurs ils ne l'utilisent pas). Sous cet angle également la « culture » révèle ses origines et qu'elle est le privilège d'une aristocratie. Elle ne peut devenir démocratique qu'à travers l'abolition de la démocratie de masse, c'est-à-dire que lorsque la société sera parvenue à restaurer les prérogatives du privé en les accordant à tous et en les protégeant pour chacun.

En même temps que la liberté est refusée, même sous forme d'éventualité, il y a un afflux de libertés dès que celles-ci renforcent la répression. La population peut tout à son gré briser le calme partout où il y a encore de la paix et du silence, se montrer désagréable et vulgaire, offenser les bonnes manières, cette sorte de liberté est effrayante. Elle est effrayante, parce qu'elle correspond à un effort légal et organisé pour mettre en cause l'Autre dans son propre droit, pour

empêcher l'autonomie même dans une sphère de vie restreinte et modeste. Dans les pays sur-développés, une partie de la population, qui ne cesse de devenir de plus en plus importante, est comme un immense auditoire captivé — il n'est pas captif du régime totalitaire mais des libertés des citoyens dont les moyens d'amusement et d'édification contraignent l'Autre à partager les sons qu'ils entendent, ce qu'ils voient, les odeurs qu'ils sentent.

Une société qui est incapable de protéger l'individu privé même à l'intérieur de ses quatre murs, peut-elle dire à bon droit qu'elle respecte l'individu et qu'elle est en elle-même une société libre ? Il est vrai, on ne peut pas dire qu'une société est libre parce qu'elle a réussi — comme réalisation fondamentale — l'autonomie privée. Cependant, si l'autonomie privée fait défaut, les institutions des libertés économiques et politiques les plus authentiques sont mises en cause — la liberté est niée dans ses fondements cachés. La socialisation massive commence à la maison, elle interdit la prise de conscience, elle empêche la conscience de se développer. Pour atteindre à l'autonomie il faut des conditions dans lesquelles les dimensions réprimées de l'expérience peuvent renaître. Pour que cette libération devienne possible, il faut dévaloriser, refouler les satisfactions et les besoins hétéronomes qui conditionnent la vie de cette société.

Plus ils se sont mis à coïncider avec des besoins et des satisfactions individuels, plus il sera dur de les refouler, leur suppression représentera une dépossession totale et fatale. Mais précisément cette suppression fatale pourra créer la principale condition subjective et nécessaire pour l'avènement d'un changement qualitatif, c'est-à-dire pour commencer à *redéfinir les besoins*.

Prenons un exemple (malheureusement fantastique) : si simplement il n'y avait plus subitement de publicité et d'endoctrinement dans l'information et dans les loisirs, l'individu serait plongé premièrement dans un vide traumatisant, puis il y trouverait la possibilité de se poser des questions et de penser, de se connaître lui-même (ou encore le négatif de lui-même) ainsi que sa société. Privé de ses faux pères, ses dirigeants, ses faux amis, ses députés, il devrait à nouveau apprendre son B-A BA. Mais les mots et les phrases qu'il formerait alors pourraient surgir sous une forme tout à fait

nouvelle et il en serait de même pour ses aspirations et pour ses angoisses.

Bien entendu, une telle situation serait insupportable et cauchemardesque. Si les gens peuvent supporter qu'on crée sans cesse des engins nucléaires, qu'il y ait des retombées radio-actives, des matières nutritives contestables, ils ne peuvent pas supporter (précisément pour cette raison) d'être dépossédés du loisir et de l'éducation grâce auxquels ils sont conditionnés et qui les pousse à reproduire les armes de leur défense et/ou de leur destruction. Si la télévision et les moyens de communication similaires cessaient de fonctionner, alors pourrait commencer à se réaliser ce que les contradictions inhérentes du capitalisme ne sont pas encore parvenues à accomplir : la désintégration du système. Créer des besoins qui coïncident avec la répression est depuis longtemps devenu un aspect du travail socialement nécessaire — nécessaire au sens où, s'il n'existait pas, le mode de production établi ne pourrait pas se maintenir. Il ne s'agit pas de problèmes de psychologie ni de problèmes d'esthétique, il s'agit de mettre en question le fondement matériel de la domination.

10. CONCLUSION

La société unidimensionnelle avancée a modifié la relation entre le rationnel et l'irrationnel. En opposition avec les aspects fantastiques et démentiels de sa rationalité, le domaine de l'irrationnel devient le domaine du véritable rationnel — des idées qui peuvent « promouvoir l'art de vivre ». La société établie organise toute communication normale, elle la sanctionne ou la met en cause, en fonction des exigences sociales. De ce fait les valeurs étrangères aux exigences sociales n'ont peut-être pas d'autre moyen de se transmettre qu'à travers la fiction. Dans la dimension esthétique il y a encore la liberté d'expression qui permet à l'écrivain et à l'artiste d'appeler les hommes et les choses par leur nom — de nommer ce qui, sous une autre forme, serait innommable.

Les romans de Samuel Beckett montrent le vrai visage de notre temps ; c'est l'histoire réelle que représente la pièce de Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*. Ici, ce n'est plus l'imagination qui parle mais la raison, dans une réalité qui justifie toute chose, qui absout tout — sauf le crime contre son esprit. L'imagination abdique devant cette réalité, mais la réalité l'atteint, la dépasse. Auschwitz continue de hanter non pas la mémoire mais les réalisations de l'homme — les vaisseaux spatiaux ; les rockets et les missiles ; le « sous-sol labyrinthique du Snack-Bar » ; les élégantes usines électroniques, propres, hygiéniques, avec des parterres de fleurs ; le gaz nocif qui n'est pas réellement dangereux pour les gens ; la conspiration du silence à laquelle nous participons tous. Telle est la situation dans laquelle prennent place les grandes réalisations humaines de la science, de la médecine,

de la technologie ; les efforts pour sauver et pour améliorer la vie sont l'unique promesse dans le désastre. L'homme joue délibérément avec des possibilités fantastiques, il sait agir avec bonne conscience, *contra naturam*, expérimenter sur les hommes et sur les choses, convertir l'illusion en réalité et la fiction en vérité, cela prouve à quel point l'imagination est devenue un instrument de progrès. Et c'est un instrument dont, comme tant d'autres dans les sociétés établies, on abuse méthodiquement. A travers le style de la politique, le pouvoir de l'imagination va beaucoup plus loin qu'Alice au pays des Merveilles, quand il manipule les mots, quand il fait du sens un non-sens et du non-sens un sens.

Des domaines auparavant antagoniques se confondent sur fond technique et politique — la magie et la science, la vie et la mort, la joie et la misère. La beauté révèle qu'elle peut être terrible sous la forme des laboratoires et des usines nucléaires, dans des lieux très secrets qui deviennent des « Parcs industriels » dans un environnement agréable ; le quartier général de la défense civile expose un « luxueux abri contre les bombes » avec une moquette (« souple »), des fauteuils profonds, la télévision et des jeux ; on dit de lui qu'il peut « être en même temps la pièce familiale en temps de paix (sic !) et l'abri familial contre les retombées radioactives en cas de guerre » (1).

Si la conscience ne ressent pas l'horreur de ces réalisations, si elle les admet sans arrière-pensée, c'est parce que ces réalisations sont :

a) parfaitement rationnelles dans les termes de l'ordre existant,

b) des signes de l'ingéniosité et du pouvoir humains qui dépassent les limites traditionnelles de l'imagination.

L'association indécente de l'esthétique et de la réalité sont un démenti pour les philosophes qui opposent l'imagination « poétique » à la raison empirique et scientifique. Le progrès technologique va de pair avec une rationalisation et même une réalisation progressives de l'imaginaire. Les archétypes de l'horreur et de la joie, de la guerre et de la paix perdent

(1) Selon le *New York Times* du 11 novembre 1960, et exposé au *Civil Defense Headquarters* de New York, Lexington avenue et Fifty-fifth Street.

leur caractère catastrophique. Ils ne sont plus, dans la vie quotidienne de l'individu, des forces irrationnelles — ils sont les avatars modernes des éléments de la domination technologique qui lui sont soumis.

La société a restreint, elle a même anéanti l'espace romantique de l'imagination, elle a forcé l'imagination à fonctionner sur des nouveaux fondements où les images sont traduites en possibilités et en projets historiques. La traduction sera aussi mauvaise et aussi faussée que la société qui l'entreprend. Quand elle fonctionnait en dehors du domaine de la production matérielle et des besoins matériels, l'imagination était simplement un jeu, qui n'avait aucun pouvoir dans l'ordre de la nécessité, et qui servait seulement une logique fantastique, et une vérité fantastique. Quand le progrès technique s'est emparé de l'imagination, il a investi les images de sa propre logique et de sa propre vérité ; il a réduit la libre faculté de l'esprit. Mais il a réduit aussi la distance entre l'imagination et la raison. Les deux facultés antagoniques deviennent fondamentalement dépendantes l'une de l'autre. Considéré à partir des capacités de la civilisation industrielle avancée, tout jeu de l'imagination ne se fait-il pas suivant des éventualités techniques dont on peut évaluer les chances de se réaliser ? L'idée romantique d'une « science de l'imagination » semble avoir un caractère de plus en plus empirique.

Le caractère scientifique, rationnel de l'imagination a depuis longtemps été reconnu en mathématique, dans les hypothèses et les expériences des sciences physiques. Il est également reconnu dans la psychanalyse, qui, en théorie, admet, fondamentalement, la rationalité spécifique de l'irrationnel ; on comprend l'imagination, on lui donne une orientation nouvelle, elle devient alors une force thérapeutique. Mais cette force thérapeutique, si elle peut servir à traiter les névroses, peut avoir une tout autre sorte d'efficacité. Ce n'est pas un poète, c'est un homme de science qui a indiqué cette perspective :

« Toute une psychanalyse matérielle peut ... nous aider à guérir de nos images, ou du moins nous aider à limiter l'emprise de nos images. On peut alors espérer ... *pouvoir rendre l'imagination heureuse*, autrement dit, pouvoir donner bonne conscience à l'imagination,

en lui accordant pleinement tous ses moyens d'expression, toutes les images matérielles qui se produisent dans les *rêves naturels*, dans l'activité onirique normale. Rendre heureuse l'imagination, lui accorder toute son exubérance, c'est précisément donner à l'imagination sa véritable fonction d'entraînement psychique » (2).

L'imagination a été touchée par le processus de réification. Nous sommes possédés par nos images, nous souffrons par nos images. La psychanalyse l'a bien compris, elle a bien compris quelles en sont les conséquences. Cependant, « donner à l'imagination tous ses moyens d'expression » serait faire une régression. Les individus mutilés (mutilés aussi dans leur faculté d'imagination) tendraient à organiser et à détruire encore plus qu'on ne leur permet actuellement de le faire. Cette libération constituerait l'horreur absolue — non pas le dénouement de la culture mais le libre mouvement de ses tendances les plus répressives. Rationnelle est l'imagination qui peut être un *a priori* pour reconstruire l'appareil de production et pour l'orienter vers une existence pacifiée, une vie sans angoisse. Cette sorte d'imagination n'a rien à voir avec l'imagination de ceux qui sont possédés par les images de la domination et de la mort.

Libérer l'imagination afin que lui soient donnés ses pleins moyens d'expression présuppose de réprimer une grande part de ce qui est présentement libre dans la société répressive. Un tel renversement n'est pas un problème de psychologie ou de morale, c'est un problème politique, au sens où ce terme a déjà été utilisé ici : la politique c'est la pratique dans laquelle les institutions sociales de base se développent, sont définies, sont maintenues, sont changées. C'est la pratique des individus, quelle que soit la façon dont ils sont organisés. Ainsi il faut une fois de plus se poser la question : comment les individus administrés — dont la mutilation est inscrite dans leurs libertés, dans leurs satisfactions, et se multiplie sur une échelle élargie — peuvent-ils se libérer à la fois d'eux-mêmes et de leurs maîtres ? Comment peut-on penser que le cercle vicieux peut être brisé ?

(2) Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, Presses universitaires de France, Paris, 1953, p. 18 (italiques de Bachelard).

Paradoxalement, le plus difficile, semble-t-il, n'est pas d'obtenir des *institutions* sociales nouvelles, ce n'est pas sur ce point qu'on est empêché de répondre à la question. Les sociétés établies sont en train de changer, ou elles ont déjà changé les institutions de base dans le sens d'une planification accrue. La condition première de la pacification c'est de développer et d'utiliser toutes les ressources disponibles pour satisfaire d'une façon générale les besoins vitaux — les intérêts particuliers ne peuvent qu'empêcher la société d'atteindre ce but. Le changement qualitatif se fera donc à condition que le tout s'organise contre les intérêts particuliers et une société libre et rationnelle ne peut surgir que sur cette base.

On ne peut plus employer la terminologie traditionnelle d'administration autoritaire, démocratique, centralisée, libérale, pour les institutions qui favoriseraient la pacification. Aujourd'hui s'opposer à une planification centralisée ou non d'une démocratie libérale qui, en réalité, n'existe pas, c'est une attitude idéologique qui sert les intérêts répressifs. Pour que les individus atteignent à une auto-détermination authentique, il faut qu'ils aient un contrôle social effectif sur la production et la distribution du produit social.

Le critère, le principe directeur pour planifier et développer les ressources dont tous les membres d'une société pourront disposer, seule la rationalité technologique, débarrassée de ses éléments d'exploitation, pourra le fournir. Une autodétermination au niveau de la production et de la distribution des biens et services vitaux provoquerait du gaspillage. C'est un travail technique et, en tant que travail vraiment technique, il permet de réduire le travail pénible, physique et mental. Dans ce domaine, le contrôle centralisé est rationnel s'il établit les conditions qui permettront une véritable autodétermination. Alors l'autodétermination pourra être effective sur son propre plan pour décider de ce qui touche à la production et à la distribution du surplus économique, et sur le plan de l'existence individuelle également.

De toute manière selon le degré de développement il peut y avoir des variations multiples dans les formes qui combinent l'autorité centralisée et la démocratie directe. L'autodétermination ne sera effective que lorsqu'il n'y aura plus des masses mais des individus libérés de toute propagande, de tout endoctrinement, de toute manipulation, qui seront

capables de connaître et de comprendre les faits, d'évaluer enfin les solutions possibles. En d'autres mots, la société serait rationnelle et libre dans la mesure où elle serait organisée, mise en forme et renouvelée par un sujet historique essentiellement nouveau.

Au stade actuel du développement des sociétés industrielles avancées, les systèmes matériel et culturel nient cette nécessité. Dans ces sociétés il y a de nombreux facteurs qui empêchent l'avènement d'un Sujet nouveau : le pouvoir et l'efficacité du système, le fait que l'esprit s'assimile totalement avec le fait, la pensée avec le comportement requis, les aspirations avec la réalité. Ces mêmes facteurs contredisent l'idée qu'un remplacement du contrôle actuel sur le processus de production par un contrôle « par en bas » amènerait un changement qualitatif. Cette idée était légitime lorsque les travailleurs étaient la négation vivante et la condamnation de la société établie ; elle est encore légitime partout où ils le sont encore. Cependant, partout où la classe ouvrière est devenue un étai pour l'Etablissement, sa promotion au contrôle ne ferait que prolonger cet Etablissement d'une autre façon.

Et pourtant tous les faits sont là pour donner raison à une théorie marxiste de cette société et de son développement fatal : l'irrationnel ne cesse de croître ; la productivité est restreinte tout en étant basée sur le gaspillage ; le besoin d'une expansion agressive se fait de plus en plus sentir ; la guerre est une menace constante ; l'exploitation s'aggrave ; il y a une déshumanisation. Tous ces faits font qu'une évolution historique est urgente : il faut désormais utiliser et planifier les ressources pour satisfaire les besoins vitaux avec un minimum de labeur pour transformer le loisir en temps libre, pour pacifier la lutte pour l'existence.

Mais les faits et les évolutions possibles sont là comme des faits qui n'ont pas de rapport, ou comme un monde d'objets muets, sans sujet, il manque une pratique qui donnerait à ces objets une nouvelle direction. La théorie dialectique n'est pas mise en échec mais elle ne peut pas donner la solution. Elle ne peut pas être positive. Il est vrai, le concept dialectique, en appréhendant les faits donnés, les transcende. C'est en cela que réside sa vérité. Elle détermine les éventualités historiques, les nécessités historiques même ;

mais seule la pratique peut réaliser la théorie et actuellement il n'y a pas de pratique qui la réalise.

Le concept dialectique révèle, sur le plan théorique comme sur le plan empirique que sa cause est désespérée. La réalité humaine est son histoire et, dans cette réalité, les contradictions n'explorent pas d'elles-mêmes. Il y a un conflit entre la domination très efficace qui procure le profit d'une part, et d'autre part, les réalisations qui jouent en faveur de l'autodétermination et de la pacification ; ce conflit est criant, il n'est plus possible de le mettre en doute, mais en même temps on continue de s'en servir, de le manipuler de façon productive, car en même temps que la technologie assure progressivement sa maîtrise de la nature, l'homme fait progressivement la conquête de l'homme. L'homme perd ainsi la liberté qui est *a priori* nécessaire à la libération. Il s'agit de la liberté de pensée au seul sens qu'elle peut avoir dans une société administrée — une prise de conscience de la productivité répressive, un besoin absolu de se dégager du tout, de le briser. Mais précisément ce besoin absolu n'est pas à l'ordre du jour là où il pourrait devenir la force dominante d'une pratique historique, la cause effective d'un changement qualitatif. Sans cette force matérielle, même la conscience la plus lucide reste impuissante.

Le tout a beau montrer avec évidence qu'il est irrationnel, qu'un changement est nécessaire, cela ne suffit pas pour provoquer un changement ; il ne suffit pas de comprendre que le changement est nécessaire pour rendre possible une évolution différente. Quand on les compare à l'efficacité, à l'omniprésence du système de vie donné, ces évolutions possibles différentes paraissent toujours utopiques. Ainsi, se rendre compte qu'un changement est nécessaire, prendre conscience que l'état de choses est néfaste, cela ne sert à rien, même si grâce aux réalisations de la science, au niveau de la productivité, les évolutions possibles différentes ont cessé d'avoir un caractère utopique — même si c'est la réalité établie qui est devenue avant tout utopique.

Est-ce que cela veut dire que la théorie critique doit abdiquer et abandonner le terrain à la sociologie empirique (la sociologie empirique refuse d'être tributaire d'une théorie, elle relève seulement d'une méthodologie, mais elle est victime d'une illusion, elle se sert d'un concret mal situé ; elle

a ainsi une fonction idéologique tout en proclamant qu'elle a supprimé les jugements de valeur) ? Ou les concepts dialectiques témoignent-ils une fois encore de leur vérité — permettent-ils de comprendre que leur propre situation est celle de la société qu'ils analysent ? La réponse est toute prête ; il suffit pour la connaître de considérer la théorie critique du point précisément de sa plus grande faiblesse : elle est incapable de démontrer qu'il y a des tendances libératrices à l'intérieur de la société établie.

La théorie critique de la société, quand elle a débuté, a été mise en présence avec des forces réelles (objectives et subjectives) dans la société établie, qui promouvaient (ou pouvaient être conduites à promouvoir) des institutions plus rationnelles et plus libres, en abolissant les institutions existantes qui étaient devenues des obstacles au progrès. C'est le fondement empirique sur lequel la théorie a été érigée ; c'est à partir de ce plan empirique qu'on a commencé à comprendre qu'il était possible de libérer des éventualités inhérentes — qu'on pouvait développer la productivité, bloquer d'une certaine façon les facultés et les besoins matériels et intellectuels vraiment humains. Tant que les forces réelles sociales n'ont pas fait leurs preuves, la critique de la société est encore valable et rationnelle, mais elle est incapable de traduire sa rationalité en termes de pratique historique. Que faut-il conclure ? La « libération des éventualités inhérentes » n'exprime plus de façon adéquate une évolution historique possible.

Les éventualités que la société industrielle avancée endigue et empêche de se réaliser consisteraient à développer les forces productives sur une échelle élargie, étendre la maîtrise sur la nature, augmenter la satisfaction des besoins pour un nombre de gens croissant, créer des facultés et des besoins nouveaux. Mais ces éventualités sont en train d'être réalisées par des moyens et des institutions qui annulent leur puissance libératrice, et ce processus affecte non seulement les moyens mais aussi les fins. Les instruments de la productivité et du progrès, qui sont organisés en un système totalitaire, déterminent non seulement les utilisations réelles mais également les utilisations éventuelles.

A son stade le plus évolué, la domination fonctionne comme une administration ; dans les secteurs sur-dévelop-

pés de la consommation de masse, la vie administrée est la bonne vie du tout et pour la défendre les opposés se sont unis. Telle est la forme pure de la domination. Réciproquement, sa négation est la forme pure de la négation. Tout contenu semble réduit à la revendication de la fin de la domination qui est la seule exigence vraiment révolutionnaire, et qui justifierait les réalisations de la civilisation si chèrement payées. Le système établi met tellement en échec la négation qu'elle n'est plus que la parure, politiquement sans pouvoir, du « refus absolu » — un refus qui semble toujours plus « déraisonnable », au fur et à mesure que le système établi développe sa productivité et allège le fardeau de la vie. Selon Maurice Blanchot :

« Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, il y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendrons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère plus la complicité » (3).

Mais si le refus a un caractère abstrait parce qu'il se manifeste dans le contexte de la réification totale, il doit encore y avoir un point de départ concret pour le refus, car la réification n'est qu'une illusion. Pour la même raison, l'unification des opposés qui est l'œuvre de la rationalité technologique doit être, *dans toute sa réalité*, une unification illusoire ; elle ne peut pas empêcher qu'il y ait une contradiction dans ces faits : d'une part la productivité croît, d'autre part elle est utilisée de façon répressive ; elle ne peut pas venir à bout du besoin vital de résoudre la contradiction.

Mais la lutte qui doit apporter la solution ne peut plus avoir les formes traditionnelles. Etant donné les tendances totalitaires de la société unidimensionnelle, les formes et les moyens traditionnels de protestation ont cessé d'être efficaces

(3) « Le Refus », dans *Le 14 juillet*, n° 2, Paris, octobre 1958.

— ils sont peut-être même devenus dangereux parce qu'ils préservent l'illusion de la souveraineté du peuple. Cette illusion contient quelque vérité : « le peuple », auparavant le ferment du changement social, s'est « élevé », il est devenu le ferment de la cohésion sociale. C'est ce phénomène qui caractérise la stratification nouvelle de la société industrielle avancée et non pas la redistribution de la richesse ou l'égalisation des classes.

Cependant, au-dessous des classes populaires conservatrices, il y a le substrat des parias et des « outsiders », les autres races, les autres couleurs, les classes exploitées et persécutées, les chômeurs, et ceux qu'on ne peut pas employer. Ils se situent à l'extérieur du processus démocratique ; leur vie exprime le besoin le plus immédiat et le plus réel de mettre fin aux conditions et aux institutions intolérables. Ainsi leur opposition est révolutionnaire même si leur conscience ne l'est pas. Leur opposition frappe le système de l'extérieur et de ce fait le système ne peut pas l'intégrer ; c'est une force élémentaire qui viole les règles du jeu et, en agissant ainsi, elle montre que c'est un jeu faussé. Quand ils s'assemblent, quand ils marchent dans les rues, sans armes, sans protection, pour réclamer les droits civils les plus élémentaires, ils savent qu'ils s'exposent aux chiens, aux pierres, aux bombes, à la prison, aux camps de concentration et même à la mort. Leur puissance est derrière toute manifestation en faveur des victimes de la loi et de l'ordre. Le fait qu'ils ne veulent plus jouer le jeu est peut-être un fait qui marque la fin d'une période et le début d'une autre.

Rien ne prouve que ce sera une bonne fin. Les sociétés établies ont des ressources économiques et techniques telles qu'elles peuvent se permettre des conciliations et faire des concessions aux misérables ; elles ont des forces armées assez bien entraînées pour faire face aux situations d'urgence. Cependant la menace est là encore, à l'intérieur et à l'extérieur des frontières des sociétés avancées. On peut faire un parallèle historique facile avec les barbares qui ont menacé l'empire de la civilisation (un parallèle qui préfigure ce qui va se passer) ; mais il se peut bien que la seconde période barbare soit l'empire continu de la civilisation elle-même. Toutefois il y a des chances pour que, au cours de cette période, les extrêmes historiques se rencontrent à nouveau :

c'est-à-dire la conscience humaine la plus évoluée et la force humaine la plus exploitée. Ce ne sont pas des certitudes. La théorie critique de la société ne possède pas de concepts qui permettent de franchir l'écart entre le présent et le futur ; elle ne fait pas de promesses ; elle n'a pas réussi ; elle est restée négative. Elle peut ainsi rester loyale envers ceux qui, sans espoir, ont donné et donnent leur vie au Grand Refus.

Au début de l'ère fasciste, Walter Benjamin écrivait :
« *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben* ».

« C'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné. »

TABLE DES MATIERES

Préface	7
Introduction. — L'engourdissement de la critique : une société sans opposition	15
LA SOCIÉTÉ UNIDIMENSIONNELLE	25
1. Les formes nouvelles de contrôle	27
2. L'enfermement de l'univers politique	45
3. La conquête de la conscience malheureuse : une désublimation répressive	81
4. L'univers du discours clos	109
LA PENSÉE UNIDIMENSIONNELLE	145
5. La pensée négative : mise en échec de la logique de la contradiction	147
6. De la pensée négative à la pensée positive : la rationalité technologique et la logique de la domination	167
7. Le triomphe de la pensée positive : la philosophie unidimensionnelle	193
PERSPECTIVES D'UN CHANGEMENT HISTORIQUE	225
8. La philosophie et son engagement historique	227
9. La catastrophe de la libération	249
10. Conclusion	271

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IM-
PRIMER LE CINQ FÉVRIER MIL NEUF
CENT SOIXANTE ET ONZE SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE OFFSET
JEAN GROU-RADENEZ ET INSCRIT
DANS LES REGISTRES DE L'ÉDITEUR
SOUS LE NUMÉRO 866

DANS LA MÊME COLLECTION

KARL KORSCH,
Marxisme et philosophie.

EUGEN FINK,
La philosophie de Nietzsche.

HENRI LEFEBVRE,
Métaphilosophie.

LUDOVIC JANVIER,
Pour Samuel Beckett.

LOUIS HJELMSLEV,
Le langage.

EUGEN FINK,
Le jeu comme symbole du monde.

NOVALIS,
L'encyclopédie.

LÉON TROTSKY,
*Le mouvement communiste en France
(1919-1939).*

GILLES DELEUZE,
Présentation de Sacher-Masoch.

WILFRID DESAN,
L'homme planétaire.

HERBERT MARCUSE,
L'homme unidimensionnel.

LOUIS HJELMSLEV,
*Prolégomènes à une théorie
du langage.*

GILLES DELEUZE,
Spinoza et le problème de l'expression.

HERBERT MARCUSE,
Vers la libération.

EDWARD H. CARR,
La formation de l'U.R.S.S.

LÉON TROTSKY,
1905.

KOSTAS AXELOS,
Arguments d'une recherche.

KOSTAS AXELOS,
Le jeu du monde.

ROMAN JAKOBSON,

